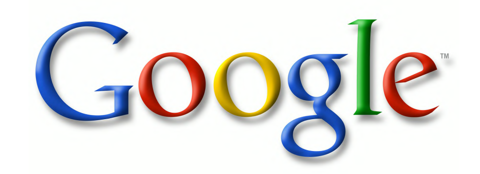






# Reform

# des menschlichen Erkennens.

Von

**Carl Uphues.**



**Münster.**
Adolph Russell's Verlag.
1874.

D



In allen Fragen, welche das Wie der tieferen Probleme, deren Wurzeln sich in den verborgenen Lebensgrund verlieren, betreffen, wird der Weg der Polemik — obwohl er oft unvermeidlich ist — den Gegensatz eher zuspitzen, als versöhnen. Das zeigt die Erfahrung und erklärt sich aus der Natur des menschlichen Erkennens. Die abstrakten Begriffe, in welchen nun einmal unser Denken sich bewegt, erschöpfen nicht die Lebensfülle des Objekts, am wenigsten die des tieferen Geisteslebens. Von verschiedenen Standpunkten aus bietet das Objekt den Grund für verschiedene, zuweilen fast entgegengesetzte Anschauungen, und gibt das Fundament zu verschiedenen Begriffen, von denen jeder einseitig ist. Jede Polemik über Principienfragen geht aus von verschiedenen Standpunkten und im Fortgange der Controverse bekommen die Begriffe beiderseits gar leicht eine ganz verschiedene Färbung, und dieselben Worte gewinnen eine nicht wenig abweichende Bedeutung für die Geister. Es bildet sich zuletzt ein weit auseinandergehender Ideenkreis. Ist dieser Ideenkreis in einer Schule gleichsam verkörpert und über große Gebiete des Wissens ausgedehnt — dann kann dieses Auseinandergehen der Ideen so weit greifen, daß die Gegner sich gegenseitig nicht mehr verstehen. Die beschränkteren Geister in beiderseitigem Lager können dann nicht mehr begreifen — die Dummheit ihrer Gegner, die das, was ihnen evident scheint, nicht einsehen können. Ist es soweit gekommen, dann haben die Worte der einen Partei für die andere einen anderen Sinn als den intendirten, was allerdings die Polemik befördert, aber das Verständniß erschwert und die Verständigung verhindert. Gepanzert in polemischen Formeln, können die Heerlager gegen einander Position fassen, aber keine Taktik wird durch geschickte Syllogismen den Gegner zur Ueberzeugung, daß er Unrecht habe, zwingen können. Eher noch sollte man erwarten, daß eine ruhige Darlegung der Principien, auf welche man sich stützt, zu einer Verständigung führen könnte, besonders wenn man Verständigung im weiteren Sinne nimmt, nämlich als die Einsicht, daß auch der Gegner gute und wichtige Gründe für seine Ansicht habe.

---

# Einleitung.

Die Reform des menschlichen Erkennens setzt gewisse dem menschlichen Erkennen natürliche, von ihm unwillkürlich begangene und zugelassene Fehler und Irrthümer als Thatsache voraus. Sie will diese Fehler und Irrthümer aufdecken und ihren Ursprung nachweisen. Sie will keineswegs die Natur und Gewohnheit unsers Erkennens beseitigen und ändern. Das wäre unmöglich. Sie will aber die natürlichen Fehler und Irrthümer des Erkennens verbessern und ihre verderblichen Folgen für das wissenschaftliche Erkennen aufheben und verhindern.

Es gibt gewisse natürliche Fehler und Irrthümer in unserm Erkennen. Ehe wir anfangen mit Vorsicht und Umsicht unser Erkennen zu handhaben und zu regeln, haben wir sie unwillkürlich begangen und zugelassen. Selbst wenn wir anfangen zu überlegen und uns zu besinnen, ist der Trieb und die Neigung unserer Natur zu ihnen so groß, daß wir uns ihrer nur mit Mühe und im Kampfe entschlagen und erwehren können. Diese Fehler und Irrthümer sind ein Theil der Form und Methode unsers Erkennens geworden. Mit unserm Erkennen darum unser Erkennen bekämpfend, mit seiner von jenen Irrthümern und Fehlern erfüllten Form und Methode uns jener Irrthümer und Fehler erwehrend und entschlagend, fallen wir gar leicht trotz aller Vorsicht und Umsicht unwillkürlich und unbewußt in die Fehler und Irrthümer zurück, die wir zu vermeiden wähnen. Die gänzliche Vermeidung dieser Fehler würde eine Aufmerksamkeit auf uns selbst und eine Behutsamkeit erfordern, deren beständige und unausgesetzte Uebung unsere Kräfte bei Weitem übersteigt. Obgleich wir darum diese Fehler und Irrthümer als solche erkennen und die Mittel und Wege wissen sie zu vermeiden, obgleich wir also immer die Möglichkeit haben, diese Fehler und Irrthümer zu

vermeiden, werden wir doch thatsächlich in vielen Fällen diese Fehler und Irrthümer zulassen und begehen, da ihre beständige und völlige Vermeidung eine unsere Kräfte weit übersteigende Anstrengung erfordert.

Man führt als Folge einer Ursünde neben der Verderbniß des Willens auch die Verdunkelung des Verstandes an. Man hat die Verderbniß des Willens hinreichend geschildert und weitläufig erörtert. Man hat die Verdunkelung des Verstandes kaum beachtet und flüchtig erwähnt. Die Reform des menschlichen Erkennens will diese Verdunkelung des Verstandes ausführlich beschreiben, ihre Ausdehnung und Grenzen bestimmen, ihre Quellen erforschen. Nicht etwa will sie für diese Verdunkelung auf eine Ursünde als ihre Quelle schließen. Das würden ihr Theologen wie Philosophen schlechten Dank wissen. Sie will nur die im Erkennen selbst gelegenen Quellen seiner Verdunkelung entdecken. Dieser Quellen sind nur zwei: die Herrschaft der Vorstellung und die Herrschaft des Substantivbegriffs. Jene stürzt das Erkennen in die sinnliche Wirklichkeit hinein und läßt es auf sich selbst und seine eigene geistige Natur vergessen. Diese läßt das Denken seine eigenen Formen, die keine Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, auf die Wirklichkeit übertragen. Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs sind dasselbe für das Erkennen, was Sinnlichkeit und Stolz für das Wollen. Nur im Kampfe gegen diese Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs kann das Erkennen sich auf der Bahn der Wahrheit erhalten und sein Ziel gewinnen, wie das Wollen nur im Kampfe gegen die Sinnlichkeit und den Stolz den Weg des Guten wandeln und sein Ende erreichen kann. Man kann deshalb gewiß auch beim Erkennen von einem sittlichen Charakter reden. Diesen sittlichen Charakter des Erkennens allen Wissenschaftsforschern zum Bewußtsein zu bringen, seine Bewährung ihnen ans Herz zu legen, das ist Ziel und Aufgabe der Reform des Erkennens.

Die Reform des menschlichen Erkennens will kein geschlossenes System, kein vollendetes Ganzes bieten. Sie will weniger belehren, unterrichten, als erziehen, leiten. Sie will dem Erkennen die rechte Richtung geben. Das aber geschieht vielleicht mehr mit nachdrücklich betonten, verschieden wiederholten einzelnen Stücken, als mit innig zusammenhängenden, stetig fortschreitenden Abhandlungen, die ein systematisches Ganze bilden. Der Zweck der Erziehung und Leitung ist ein viel schwierigerer als der Zweck der Belehrung und des Unterrichts. Bei der Belehrung und dem Unterrichte sollen gewisse Wahrheiten bloß erkannt und eingesehen werden. Bei der Erziehung und Leitung hingegen sollen diese Wahrheiten nicht bloß erkannt und eingesehen, sie sollen auch auf das eigene Thun praktisch angewendet werden, das eigene Thun soll

nach ihnen eingerichtet werden. Nun lehrt uns die Reform des Erkennens gewisse Fehler und Irrthümer kennen, die zur Form und Methode unsers Erkennens gehören. Die Form und Methode unsers Erkennens können wir nicht ändern. Also können wir diese Fehler und Irrthümer auch nicht unmöglich machen und verhindern, wir können sie nur nachträglich verbessern. Sowohl aber zur Erkenntniß, als auch zur Verbesserung dieser Fehler und Irrthümer müssen wir uns eines Erkennens bedienen, das durch seine Form und Methode diese Fehler und Irrthümer immer wieder von Neuem veranlaßt. Wie überaus schwierig muß also die Erkenntniß und Verbesserung dieser Fehler und Irrthümer sein. Die Erkenntniß und Verbesserung dieser Fehler und Irrthümer ist es, was die Reform des Erkennens zu geben verspricht. Die Reform des Erkennens wagt sich also an ein überaus schwieriges Unternehmen. Schwieriger noch als die Erkenntniß und Verbesserung dieser Fehler und Irrthümer ist die überzeugende und lichtvolle Darstellung dieser Erkenntniß und Verbesserung. Diese Darstellung muß ausgehen von der Anschauungsweise der Dinge, wie sie unserm Erkennen vermöge jener Fehler und Irrthümer gewöhnlich ist. Sie kann nur ganz allmälich einen Einblick in diese Fehler und Irrthümer gewähren. Sie muß darum nothwendig eine sich nach und nach ergänzende und verbessernde sein. Manchmal muß sie der unwillkürlich sich einstellenden falschen Anschauungsweise sogar einen Ausdruck leihen, um einen Theil der Wahrheit wenigstens zum Verständniß zu bringen. Erst am Schlusse des Ganzen ist darum ein vollgültiges Verständniß des Einzelnen möglich. Daß bei einer Darstellung der Fehler und Irrthümer unsers Erkennens sowohl Schönheit und Glätte, als auch Ueberſichtlichkeit und Ordnung manchmal vermißt wird, ist leicht begreiflich. Ist doch die Wahrheit allein einfach und darum schön, der Irrthum hingegen vielgestaltig und darum häßlich. Nur Deutlichkeit und Klarheit darf bei einem so schwierigen Gegenstande niemals vermißt werden. Um Deutlichkeit und Klarheit hat sich darum die Reform des Erkennens ganz besonders bemüht. Daher die nachdrücklichen Betonungen, die oftmaligen Wiederholungen, die ausführlichen Erörterungen. Daher die so einfache und gewöhnliche, die Originalität des Ausdrucks vermeidende Sprache.

Die Reform des Erkennens ist nicht eine völlig neue Sache. Schon Kant gibt Andeutungen und Winke für eine solche Reform. Er nannte sie vielleicht richtiger Disciplin des menschlichen Erkennens. Den Gedanken einer Reform des menschlichen Erkennens empfing der Verfasser vor nunmehr elf Jahren von Friedrich Michelis. Es ist der Grundgedanke seiner Philosophie, dessen philosophische Begründung und Ausführung seiner Philosophie

einzig Anerkennung und Beifall verschaffen kann. Ohne diese philosophische Begründung und Ausführung des Grundgedankens erhebt sich seine Philosophie kaum über den Standpunkt geistvoller Aperçüs, deren Wahrheit und Tragweite man schwerlich erkennt. Die philosophische Begründung und Ausführung dieses Grundgedankens, welche die Reform des Erkennens bietet, ist das selbstständige Werk des Verfassers. Er hat zwar die beiden Hauptgedanken der Reform des Erkennens, die Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs, von Michelis entlehnt, aber diese Hauptgedanken doch völlig selbstständig entwickelt und erwiesen. Die Reform des menschlichen Erkennens beansprucht den rechten und wahren Platonismus zu vertreten, der Aristoteles viel näher steht als den sogenannten Platonikern, die nur Verzerrungen wirklich Platonischer Ansichten bieten. Nach Platon gilt der Reform Kant, der ihr die meisten Anknüpfungspunkte bot, als der bedeutsamste Denker. Soll mit einem Worte das Verhältniß Kant's und Platon's zur Reform des menschlichen Erkennens bezeichnet werden, so müssen wir sagen: Kant hat sie veranlaßt, Platon hat sie gestaltet.

Auf die Gunst des Publikums, das dem Laufe seines von der Vorstellung und dem Substantivbegriff beherrschten Denkens die Zügel schießen läßt, kann die Reform des Erkennens nicht hoffen. Noch weniger kann sie Anerkennung finden bei vielen Schulen und Gelehrten, die kritiklos der Form und Methode des Denkens hingegeben an den aus ihr selbstthätig und mühsam gewonnenen Resultaten zähe festhalten. Indeß vermeidet doch die Reform des menschlichen Erkennens strengstens alle persönliche Polemik gegen irgend einen Gelehrten oder irgend eine Schule. Sie kennt nur eine sachliche Polemik gegen das allen Gelehrten und allen Schulen gemeinsame menschliche Erkennen mit seinen natürlichen Fehlern und Irrthümern, diese sachliche Polemik macht aber auch ihren ganzen Gehalt aus. Die Reform des Erkennens könnte vermitteln zwischen den so entgegengesetzten Richtungen der höheren Wissenschaft, die lediglich den natürlichen Fehlern und Irrthümern des Erkennens ihren Ursprung verdanken. Ob sie es thut, ob sie das lösende Wort spricht — zur rechten Zeit, das weiß und wirkt nur Gott, dem der Verfasser sie vertrauend und ergeben anbefiehlt.

## Wesen des Erkennens.[1])

Wenn wir einen Baum mit unsern Augen fixiren, so kommt es uns vor, als wenn unser Blick unmittelbar an dem Baum haftete, etwa wie wir mit der Hand den Baum unmittelbar berühren und umfassen. Unser Blick scheint aus uns herausgegangen und bis zum Baume selbst vorgedrungen zu sein. Selbst ein flüchtiger Blick auf den Baum scheint den Baum unmittelbar zu berühren. Wir sagen von ihm, daß er den Baum streift. Es ist kaum nöthig zu bemerken, daß dieser Schein ein trügerischer, falscher ist. Der Blick unsers Auges kann beim Sehen nicht aus uns heraustreten und zum Baume hinübereilen. Der Baum selbst bleibt uns fern, ihn selbst können wir mit unserer Wahrnehmung nicht umfassen oder berühren, ihn selbst nicht in unser Inneres aufnehmen. Nur ein Bewußtsein (Gedanke) vom Baum kann in unserm Innern sein und entstehen. Ohne ein solches Bewußtsein von dem Baum in unserm Innern, kann es keine Wahrnehmung des Baumes geben. Das Bewußtsein von dem Baum ist das unumgänglich nothwendige Mittel zur Wahrnehmung des Baumes. Auch wenn wir den Baum durch das Tastgefühl etwa der Hände wahrnehmen, ist ein solches Bewußtsein vom Baum in unserm Innern nothwendig. Aus der Berührung des Baumes mit unsern Händen müssen Empfindungen entstehen, in diesen Empfindungen haben wir ein Bewußtsein von dem berührten Baum und durch dieses Bewußtsein nehmen wir den Baum wahr. Die Wahrnehmung durch das Gefühl ist wie diejenige durch das Gesicht eine durch das Bewußtsein von dem wahrgenommenen Körper vermittelte.

---

[1]) Vergl. E. von Hartmann. Das Ding an sich. Berlin. Duncker. 1871.

Was wir nun von der Wahrnehmung durch das Gesicht und das Gefühl nachgewiesen haben, das gilt auch von allem Erkennen eines Wirklichen. Das Bewußtsein vom Wirklichen ist das unumgänglich nothwendige Mittel aller Erkenntniß eines Wirklichen. Das Wirkliche selbst kann nie und nimmer in die Erkenntniß eingehen, von der Erkenntniß umfaßt werden. Nur das Bewußtsein von dem Wirklichen kann in der Erkenntniß sein. Jedes Erkennen eines Wirklichen ist also ein durch das Bewußtsein vom Wirklichen vermitteltes.

Es ist von der höchsten Wichtigkeit für die Erfassung des Wesens unsers Erkennens das Wirkliche selbst, das in die Erkenntniß nimmer eingeht, von ihr nimmer umfaßt wird, das vielmehr ewig außerhalb des Erkennens bleibt und das Bewußtsein vom Wirklichen, das völlig und bloß in unserm Innern und unserer Erkenntniß ist, strenge zu unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung ist es unmöglich, die unerfüllbare Kluft, den unüberwindlichen Gegensatz zu begreifen der zwischen dem Bewußtsein vom Wirklichen und dem Wirklichen selbst ewig besteht, mag auch das Bewußtsein vom Wirklichen das Wirkliche selbst noch so treu wiederspiegeln und darstellen.

Diese Unterscheidung ist um so nothwendiger, weil wir von Natur geneigt sind, das Wirkliche selbst in das Bewußtsein vom Wirklichen hineinzuschieben und das Erkennen als ein Umfassen des Wirklichen selbst zu betrachten. Diese Neigung unserer Natur macht sich schon geltend bei der Wahrnehmung durch das Gesicht und durch das Gefühl. Indeß ist sie hier doch leicht zu überwinden. Viel stärker tritt diese Neigung auf bei der Auffassung des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntniß. Im Selbstbewußtsein in der Selbsterkenntniß meinen wir durchaus das wirkliche Ich das wirkliche Selbst und nicht bloß ein Bewußtsein von ihm einen Gedanken von ihm zu umfassen. Auf dieser falschen Meinung hat man sogar einen Beweis für die Einfachheit der Seele bauen wollen. Im Selbstbewußtsein, so sagte man, umfaßt sich die Seele selbst, hält sich zusammen und widersetzt sich so jeder Theilung; also ist sie einfach. Indeß ist doch nichts sicherer, als daß wir im Selbstbewußtsein nicht unser wirkliches Selbst umfassen, sondern nur ein Bewußtsein von unserm wirklichen Selbst, einen Gedanken von ihm besitzen. Auch das Selbstbewußtsein kann die Kluft zwischen wirklichem Sein und Bewußtsein von wirklichem Sein niemals ausfüllen. Es ist erste Aufgabe des Philosophen, den Unterschied zwischen dem

Wirklichen und dem Bewußtsein vom Wirklichen entgegen der Neigung seiner Natur in seiner ganzen Strenge aufrecht zu erhalten.

Bleibt nun in der That das Wirkliche selbst beim Erkennen ewig außer dem Erkennen, können wir nicht aus uns heraus, um das Wirkliche selbst zu umfassen, kann das Wirkliche selbst nicht in uns hinein, so kann in unserm Innern, im Erkennen nur ein Bewußtsein vom Wirklichen enthalten sein. Ist aber im Erkennen nur ein Bewußtsein vom Wirklichen selbst enthalten, so kann das Erkennen in nichts Anderem bestehen, als daß wir den Inhalt des Bewußtseins vom Wirklichen als wirklich seiend denken. In dem Denken des Inhalts des Bewußtseins vom Wirklichen, als eines wirklich Seienden, als des Wirklichen selbst, besteht also das Wesen des Erkennens. Weit entfernt also, daß wir beim Erkennen das Wirkliche selbst in uns aufnehmen und umfassen, müssen wir vielmehr beim Erkennen den Inhalt des Bewußtseins von ihm aus uns heraus und als wirklich seiend denken. Wir müssen diesen Inhalt durch das Denken zu einem außer unserm Erkennen seienden wirklichen Gegenstand machen. Er bleibt darum völlig und bloß Inhalt des Bewußtseins, aber er wird doch als außer dem Erkennen und als wirklich seiender Gegenstand gedacht.

Dieser als außer dem Erkennen und als wirklicher Gegenstand gedachte Inhalt des Bewußtseins vom Wirklichen, das ist das Einzige, was das Erkennen unmittelbar und zunächst erfaßt. Keineswegs erfaßt das Erkennen unmittelbar und zunächst das Wirkliche selbst. Das Erkennen kann ja das Wirkliche selbst auf keine andere Weise erreichen, als durch das Denken des Bewußtseinsinhalts vom Wirklichen als des Wirklichen selbst. Dieser als das Wirkliche selbst gedachte Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen ist also sowohl Inhalt des Erkennens, als auch nächster und unmittelbarer Gegenstand des Erkennens.

Aber bleibt denn unser Erkennen noch wahr, wenn nicht das Wirkliche selbst, sondern nur der als wirklicher Gegenstand bloß gedachte Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen sein unmittelbarer und nächster Gegenstand ist? Ganz gewiß, wofern nur das Bewußtsein vom Wirklichen das Wirkliche selbst treu und klar wiederspiegelt. Wenn uns das Bewußtsein vom Wirklichen den Ort und die Beschaffenheit des Wirklichen treu darstellt und angibt, so ist jede Gefahr des Irrthums beseitigt. Wir werden den als wirklich seienden Gegenstand gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen mit allen Beschaffenheiten, die das Wirkliche selbst

hat, an den Ort, den das Wirkliche selbst einnimmt, hinversetzen. Wenn das Bewußtsein vom Wirklichen das Wirkliche selbst treu und klar wiederspiegelt, so ist das Wirkliche selbst, das niemals Inhalt unsers Erkennens werden kann, zweiter und mittelbarer Gegenstand unsers Erkennens. Indem wir dann den als das Wirkliche selbst gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen genau mit den Beschaffenheiten des Wirklichen selbst an den Ort des Wirklichen selbst versetzen, erkennen wir ja in und mit diesem als das Wirkliche selbst gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen das Wirkliche selbst. Genauer als es in diesem als das Wirkliche selbst gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen geschieht, können wir das Wirkliche selbst überhaupt nicht erkennen. Ist also das Erkennen wahr, so ist auch immer das Wirkliche selbst zweiter und mittelbarer Gegenstand des Erkennens. Nächster und unmittelbarer Gegenstand des Erkennens ist aber immer nur der als seiend gedachte Inhalt des Bewußtseins vom Wirklichen.

Gegen diese Wahrheit sträubt sich mit aller Gewalt die Neigung unserer Natur, das Erkennen für ein unmittelbares Umfassen des Wirklichen selbst zu halten. Wie, so fragen wir erstaunt, wenn wir einen Baum mit unserer Hand umfassen, dann sollten wir nicht zunächst und sofort den wirklichen Baum erfassen, sondern nur den Bewußtseinsinhalt von ihm? Unsere körperliche Hand umfaßt freilich unmittelbar den wirklichen Baum, aber von dieser körperlichen Hand, von ihrem Umfassen des wirklichen Baumes, von dem wirklichen Baum endlich wissen wir doch nur indem wir den Bewußtseinsinhalt von jeder dieser drei Wirklichkeiten als diese Wirklichkeiten selbst denken. Mag unser wirklicher Körper mit dem außer uns befindlichen Wirklichen in unmittelbare Berührung kommen, unsere Seele kann beim Erkennen doch nicht aus sich heraus und zu dem Wirklichen hinübergehen, noch weniger kann sie das Wirkliche selbst in sich aufnehmen, sie kann nur den Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen als das Wirkliche selbst denken. Wenn wir so bei allen Wahrnehmungen körperlicher Dinge Körper und Seele wie ihre Antheile an den Wahrnehmungen streng unterscheiden, so kann die Annahme des als das Wirkliche selbst gedachten Bewußtseinsinhalts vom Wirklichen als des unmittelbaren und nächsten Gegenstandes unsers Erkennens keine Schwierigkeiten haben.

Wir haben erkannt erstens: Alles Erkennen wird durch das Bewußtsein vom Wirklichen vermittelt; zweitens: Alles Erkennen besteht darin, daß wir den Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen als das Wirkliche selbst denken; drittens: der nächste und unmittelbare Gegenstand des Erkennens ist der als das Wirkliche selbst gedachte Bewußtseinsinhalt

vom Wirklichen. Das Erkennen ist eine rein innerliche, im Innern der Seele sich vollziehende und im Innern der Seele völlig bleibende Thätigkeit. Und doch denken wir beim Erkennen in keiner Weise an diesen innerlichen Charakter des Erkennens, wir denken nicht an das Bewußtsein vom Wirklichen, das uns das Erkennen vermittelt, nicht an das Denken seines Inhalts als das Wirkliche selbst, in dem das Wesen des Erkennens besteht, nicht endlich an den als das Wirkliche selbst bloß gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen, der den nächsten und unmittelbaren Gegenstand des Erkennens bildet, wir denken einzig und allein an das Wirkliche selbst, wie es außer unserm Erkennen und wahrhaft seiend ist. Daß wir dieses Wirkliche selbst nur in dem als das Wirkliche selbst gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen besitzen, das kommt uns beim Erkennen in keiner Weise zum Bewußtsein. In Wirklichkeit hat die Seele nur den als außer dem Erkennen befindlich und wirklich seiend bloß gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen vor sich. In ihren Gedanken verweilt die Seele einzig und allein bei dem wirklichen Sein dieses Inhalts und darum denkt sie nur an das Wirkliche selbst. Aber verwechselt dann die Seele beim Erkennen nicht den als das Wirkliche bloß gedachten Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen mit dem Wirklichen selbst? Unmöglich. Der Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen, sofern es als seiend bloß gedacht wird, kommt der Seele ja gar nicht zum Bewußtsein, das wirkliche Sein dieses Inhalts aber, an das die Seele einzig und allein denkt, ist ja nichts anders, als das Wirkliche selbst, sofern es in Gedanken erfaßt wird.

In der Thatsache, daß wir beim Erkennen nur an das Wirkliche selbst denken, findet die Neigung unserer Natur das Erkennen für ein unmittelbares Umfassen des Wirklichen selbst zu halten ihre Erklärung und ihre Stütze. Wir gehen beim Erkennen in Gedanken aus uns heraus, versetzen uns in Gedanken zum Wirklichen selbst, versenken uns mit unserm Denken in das Wirkliche selbst und lassen gänzlich außer Acht, daß alle diese Vorgänge sich nur in unserm Denken und mit unserm Denken vollziehen, haben einzig und allein das Wirkliche selbst vor Augen. So kann denn gar leicht das Gefühl entstehen, daß wir nicht bloß in Gedanken, sondern in Wirklichkeit aus uns herausgingen, uns zum Wirklichen selbst hinversetzten, uns nicht bloß mit unserm Denken, sondern in der That in das Wirkliche versenkten, daß wir mit andern Worten mit unserm Erkennen nicht bloß den Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen, sondern das Wirkliche selbst umfaßten. Dieses Gefühl wird dann noch dadurch gesteigert, daß unsere Seele durch die Sinne

in die Außenwelt hineingezogen und ausgegossen ist, daß unsere Seele mit den von den Körpern unmittelbar berührten Sinneswerkzeugen an den Körpern hängt und haftet. Dadurch wird dieses Gefühl zu einer Neigung, die unser Urtheil beeinflußt und irreleitet, die uns dazu drängt das Erkennen für ein unmittelbares Umfassen des Wirklichen selbst zu nehmen.

Besteht nun das Erkennen seinem Wesen nach in dem Denken eines Bewußtseinsinhalts vom Wirklichen als das Wirkliche selbst und ist das Bewußtsein von dem Wirklichen selbst durch eine unausfüllbare Kluft getrennt, so tritt die Frage nach der Wahrheit des Erkennens mit wahrhaft brennender Schärfe an uns heran. Es hilft Nichts, wenn man sagt, der Bewußtseinsinhalt werde durch eine Einwirkung des Wirklichen selbst auf unsere Seele dem Wirklichen selbst entsprechend gestaltet. Denn diese Einwirkung ist ihrer Wirklichkeit nach ewig außer dem Bewußtsein, im Bewußtsein kann nur ein Gedanke von ihr sein und dieser Gedanke der Einwirkung ist von der wirklichen Einwirkung wiederum durch eine unerfüllbare Kluft getrennt. Wir wissen von dem Wirklichen erst etwas in dem Gedanken von ihm, wir können also nicht selbstthätig diesen Gedanken dem Wirklichen entsprechend gestalten. Was verbürgt uns denn die Uebereinstimmung unsers Gedankens mit dem Wirklichen? Die Beantwortung dieser Frage, welche dem Anschein nach außer der Aufgabe der Reform des Erkennens liegt, werden wir am Schlusse dieser Schrift geben können.

## Begriff und Vorstellung.

Wenn wir ein Wirkliches erkennen, so geschieht dies dadurch, daß wir den Bewußtseinsinhalt von ihm als das Wirkliche selbst denken. Wenn wir einen körperlichen Gegenstand wahrnehmen, so wird der Bewußtseinsinhalt von ihm, den wir alsdann als den körperlichen Gegenstand denken, immer als *ausgedehnt*, d. h. als *aus mehren zusammenhängenden Theilen* bestehend *gedacht*. Wir nennen einen solchen Bewußtseinsinhalt von einem körperlichen Wirklichen, den wir als ausgedehnt denken, eine Vorstellung. Der Name *Vorstellung* rührt daher, weil wir einen solchen als ausgedehnt gedachten Bewußtseinsinhalt von einem körperlichen Wirklichen *immer* als *das körperliche Wirkliche selbst* denken und so ihn außer dem Erkennen in Gedanken *vor uns hinstellen*. Wir haben die Fähigkeit den Bewußtseinsinhalt von einem früher wahrgenommenen Gegenstand ohne Gegenwart dieses Gegenstandes wieder zu erzeugen und als den wirklichen Gegenstand ausge-

dehnt zu denken und vor uns hinzustellen. Wir sagen dann, daß wir uns diesen früher wahrgenommenen Gegenstand vorstellen. So können wir uns merkwürdig geformte Felsen, Städte, Paläste, Menschen, die wir früher gesehen haben, von Neuem wieder vorstellen. In diesem Falle nehmen wir den Bewußtseinsinhalt, den wir als ausgedehnt vor uns hinstellen, aus unserm Gedächtniß. Wir brauchen nicht zu erinnern, daß bei diesen Vorstellungen der Bewußtseinsinhalt vom Wirklichen, den wir als ausgedehnt vor uns hinstellen, *nicht in Wirklichkeit als ausgedehnt vor uns steht, sondern als ausgedehnt und vor uns stehend nur gedacht wird. In Wirklichkeit* bleibt dieser Inhalt, obgleich er als *ausgedehnt* gedacht wird, völlig innerhalb des Bewußtseins. Jeden Bewußtseinsinhalt von einem körperlichen Wirklichen, mag er einem augenblicklich wahrgenommenen Körper entsprechen oder aus der Erinnerung an früher wahrgenommene Körper entnommen sein, *sofern er nur als ausgedehnter Körper gedacht und vor uns hingestellt wird*, nennen wir eine Vorstellung.

Diese Vorstellungen sind nun nicht die einzigen Inhaltsmomente unsers Bewußtseins vom Wirklichen, es gibt neben ihnen noch andere Elemente in unserm Bewußtsein und das sind die *Begriffe*. Es ist *von der höchsten Wichtigkeit die Vorstellungen von den Begriffen strenge zu unterscheiden*. Dies ist um so schwieriger, weil Vorstellungen und Begriffe in unserm Bewußtsein verbunden auftreten und durch das Denken von einander kaum völlig getrennt werden können. Solche Bewußtseinsmomente, die wir Begriffe nennen, sind nun beispielsweise der Begriff des Seins oder der Wirklichkeit, der Begriff der Verschiedenheit, der Begriff der Einheit. Wenn wir sorgfältig aufmerken, so finden wir, daß sich mit jedem dieser Begriffe, sobald wir ihn zu denken beginnen, eine Vorstellung verbindet. Aber wir wissen doch auch ganz wohl aus unserm Denken dieser Begriffe, daß sie selbst etwas ganz Anderes sind, als die Vorstellungen, die sich mit ihnen verbinden. Die Vorstellungen sind Bilder von Körpern, die wir als ausgedehnt und vor uns stehend denken und als die Körper selbst nehmen. Die Begriffe hingegen des Seins, der Verschiedenheit, der Einheit, wie die Begriffe überhaupt, wenn wir sie für sich allein zu denken uns bemühen und absehen von den sie begleitenden Vorstellungen enthalten Nichts von einem ausgedehnt gedachten Bilde. *Die Begriffe sind ihrer Natur nach durchaus einfach.* Ein Begriff kann allerdings mehre Momente enthalten. Aber dann ist jedes seiner Momente ein Begriff für sich. So enthält der Begriff der Ursache als Moment in sich den Begriff des Seins, da Alles, was Ursache ist, auch ein Etwas, ein

Sein sein muß. In diesem Falle sind einmal die einzelnen Begriffe, welche die Momente bilden, einfach, dann werden auch diese einzelnen Begriffe in dem Begriff der aus ihnen besteht, zu einem ganz einfachen Gedanken zusammengefaßt. Mag ein Begriff noch so mannigfaltig zusammengesetzt sein, wenn wir ihn rein für sich ohne die ihn begleitende Vorstellung betrachten, so findet sich in ihm keine Spur von einem ausgedehnt gedachten Bilde, er ist durchaus einfach. Vorstellung und Begriff sind beide Inhalte, Momente unsers Bewußtseins; in der Vorstellung aber findet sich immer ein als körperlich ausgedehnt gedachtes Bild und dieses macht ihr Wesen aus, in dem Begriff findet sich keine Spur von einem als körperlich ausgedehnt gedachten Bilde.

Wir haben beständig betont, daß bei der Vorstellung der Bewußtseinsinhalt vom Körper als ausgedehnt nur gedacht wird und nicht in Wirklichkeit ausgedehnt ist. Als Bewußtseinsinhalt kann er ja nur etwas Gedachtes und nicht etwas Wirkliches sein. Hiergegen macht sich nun die Hinneigung unserer Natur zur Annahme der Erkenntniß oder des Bewußtseins vom Wirklichen als eines Umfassens des Wirklichen selbst mit aller Macht geltend. Wenn irgendwo, dann scheint uns das Bewußtsein bei der Vorstellung das Wirkliche selbst zu umfassen. Wie, das körperliche Bild, das die Vorstellung bildet, das wir als körperlich, als ausgedehnt so deutlich und klar vor uns stehen mit den Augen der Seele gleichsam sehen, an dem wir die einzelnen Theile, ihre Berührung und ihren Zusammenhang so klar wahrnehmen, es sollte nicht etwas wirklich Ausgedehntes mit wirklichen Theilen, die sich wirklich berühren, sein? Und wenn wir auch zugeben, daß ein solches wirklich ausgedehntes Bild nicht außer und vor unserer Seele in Wirklichkeit schwebt, sondern nur als außer und vor unserer Seele schwebend gedacht wird, muß denn nicht die Seele doch bei der Vorstellung in ihrem Innern wenigstens mit ihrem Bewußtsein etwas wirklich Ausgedehntes umfassen? Wenn wir einen Körper mit unsern Augen sehen, so entsteht in einer der Gestalt des Körpers entsprechenden Fläche der Netzhaut unsers Auges eine Erregung und Schwingung der Theile dieser Fläche. Jeder der schwingenden Netzhauttheile pflanzt seinen Eindruck zum Gehirn fort, so daß auch hier die Theile einer bestimmten Fläche in Schwingung versetzt werden und diese Schwingung der Theile einer bestimmten Fläche des Gehirns müssen wir selbstthätig wiedererzeugen, wenn wir einen früher gesehenen Körper uns jetzt wieder vorstellen wollen. Sollte nicht die Seele, die nach einem alten Grundsatz ganz im ganzen Körper ist

und ganz in jedem seiner Theile, bei der Vorstellung die erregten schwingenden Theile der Gehirnfläche selbst nach ihrer Wirklichkeit mit ihrem Bewußtsein umfassen und das so gewonnene wirklich ausgedehnte Bild als vor sich stehend denken? Unmöglich. Das Ausgedehnte im Bewußtsein ist etwas völlig Anderes, als das Ausgedehnte in der Wirklichkeit. Das Ausgedehnte im Bewußtsein ist ein Gedachtes, das Ausgedehnte in der Wirklichkeit ein Wirkliches, das Ausgedehnte im Bewußtsein hat gedachte Theile mit gedachter Berührung, mit gedachtem Zusammenhang, das Ausgedehnte in der Wirklichkeit hat wirkliche Theile mit wirklicher Berührung und wirklichem Zusammenhang. Nur das gedachte Ausgedehnte wird vom Bewußtsein umfaßt, nicht das wirkliche Ausgedehnte und es ist eine roh sinnliche Auffassung, welche das Bewußtsein als ein körperliches Umarmen, Umspannen, Aufnehmen des Wirklichen selbst betrachtet. Die Kluft, welche zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit befestigt ist, kann auch die Vorstellung nicht ausfüllen. Begriff und Vorstellung unterscheiden sich also nicht dadurch, daß jener in Wirklichkeit einfach, diese in Wirklichkeit ausgedehnt ist — in Wirklichkeit ist weder Begriff noch Vorstellung ausgedehnt, sie unterscheiden sich einzig dadurch, daß die Vorstellung als ausgedehnt gedacht wird, während dies beim Begriff in keiner Weise der Fall ist.

Wenn ein Körper auf unsere Sinneswerkzeuge einwirkt, so entsteht in uns eine Empfindung. So bei Einwirkung auf das Gesicht die Licht- oder Farbenempfindung, bei Einwirkung auf das Getast die Tastempfindung, bei Einwirkung auf das Gehör die Schall- oder Tonempfindung, bei Einwirkung auf den Geruch und Geschmack die Geruchs- und Geschmacksempfindung. Alle diese Empfindungen sind an und für sich genommen rein innere Zustände der Seele. Sie sind aber bewußte Zustände und da sie auf eine Einwirkung eines äußeren Körpers in uns entstehen, so können wir den Bewußtseinsinhalt, der in ihnen gegeben ist, als einen Bewußtseinsinhalt von den Beschaffenheiten des Körpers fassen, von dem sie herrühren und so diesen Bewußtseinsinhalt als wirklich seiend denken. So verlegen wir den Ton, den wir empfinden, den Duft den wir einathmen nach Außen. Die Farbeempfindung des Gesichts und die Getastempfindung der Rauhheit, Glätte u. s. w. verlegen wir nach Außen, indem wir ihnen eine ausgedehnte Unterlage geben, die dem körperlichen Bilde, das beim Sehen im Auge entsteht, und der tastenden Fläche der Hand entspricht. Diese ausgedehnte Unterlage bildet uns dann die Fläche, auf die wir die Farbe- und Getastempfindungen auftragen und ausbreiten. Nur die als außer dem Erkennen und als

seiend gedachte Farbe, Rauheit, Glätte ist unmittelbarer Gegenstand des Bewußtseins, ihrer ausgedehnten Unterlage werden wir uns nur nach und mit ihnen also mittelbar durch sie bewußt. So ist also nur die Farbe, Rauhheit, Glätte u. s. w. unmittelbarer Gegenstand unsers Bewußtseins, während ihre ausgedehnte Unterlage, die Ausdehnung nur den mittelbaren Gegenstand des Bewußtseins bildet. Indeß ist es doch ein und dieselbe Thätigkeit, durch welche wir der Farbe, Rauhheit, Glätte, und durch welche wir ihrer ausgedehnten Unterlage, ihrer Ausdehnung uns bewußt werden. Wir haben keine Empfindung von einer Farbe, Rauhheit, Glätte als nur sofern sie auf einer ausgedehnten Fläche ausgebreitet sind, sofern sie ausgedehnt sind. Die Ausdehnung wird also, wenngleich nur *mittelbar* nach der Farbe, Glätte, Rauhheit dennoch *wahrhaft empfunden* gerade so gut wie Farbe, Rauhheit, Glätte selbst empfunden werden. Auch dem Ton und Duft, wie allen übrigen Empfindungen geben wir, weil von körperlichen ausgedehnten Dingen herkommend eine ausgedehnte Unterlage. *Der nun als außer dem Erkennen befindlicher und wirklicher Körper gedachte Empfindungsinhalt dem wir in Gedanken eine ausgedehnte Unterlage geben, das ist die Vorstellung.* Da nun dieser Empfindungsinhalt, wie seine ausgedehnte Unterlage nur durch eine Empfindung erfaßt und zur Erkenntniß gebracht werden kann, so folgt nothwendig, *die Vorstellung ist wahrhaft Empfindung.* Die Vorstellung ist aber keineswegs *bloße Empfindung.* Die Empfindung an und für sich genommen ist ja ein rein innerer Zustand der Seele, der keine Beziehung nach Außen hat. Sie bleibt auch ein solcher rein innerer Zustand der Seele ohne Beziehung nach Außen, wenn ihr Inhalt auch als auf *einer* ausgedehnten Fläche ausgebreitet, also als ausgedehnt empfunden wird. Denn der so als ausgedehnt empfundene Empfindungsinhalt ist ja nicht etwas *in Wirklichkeit Ausgedehntes* und darum außer der Seele Vorhandenes, er ist *in Wirklichkeit in keiner Weise ausgedehnt,* sondern durchaus einfach und darum bloß im Innern der Seele. Unser Empfindungsinhalt, obgleich als ausgedehnt empfunden, kann ferner durch die bloße Empfindung in keiner Weise nach Außen hin verlegt werden, die bloße Empfindung kann ihm gar keine Beziehung nach Außen geben. Der als ausgedehnt empfundene *Empfindungsinhalt* kann nach Außen einzig und allein verlegt werden durch den *Begriff* des Seins der Wirklichkeit. *Indem wir zu dem als ausgedehnt empfundenen Empfindungsinhalt den Begriff der Wirklichkeit hinzufügen, denken wir diesen Empfindungsinhalt erst als etwas wirklich Seiendes, als einen wirklich seienden Kör-*

per. Da in der Vorstellung nun der Empfindungsinhalt nicht bloß als ein ausgedehnter empfunden wird, sondern auch als ein wirklicher Körper gedacht wird, so ist die Vorstellung auch keineswegs bloße Empfindung, sie ist auch zugleich ein Denken und zwar ein Denken des Begriffs der Wirklichkeit. Es steckt also in jeder Vorstellung der Begriff des Seins und der Wirklichkeit. Es gibt keine Vorstellung ohne Begriff. Nur vermöge des Begriffs des Seins und der Wirklichkeit vermögen wir den als ausgedehnt empfundenen Empfindungsinhalt als einen wirklichen ausgedehnten Körper zu denken, wie wir es in der Vorstellung thun.

Zwei von einander verschiedene Thätigkeiten der Seele haben wir bei der Erörterung über das Wesen der Vorstellung kennen gelernt: Die Empfindung und das Denken. Ihre strenge Unterscheidung ist für die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff von höchstem Belange. Unter Empfindung verstehen wir hier zunächst diejenigen Bewußtseinszustände, welche in Folge der Einwirkung der Körperwelt in unsern fünf Sinnen entstehen. Unter dem Denken verstehen wir diejenige Bewußtseinsthätigkeit, welche zu ihrem Inhalte die Begriffe hat und sich durch Begriffe vollzieht. Der Denkinhalt ist eben das, was wir als Begriff bezeichnen. Die Empfindung ist nun ein rein innerer Zustand der Seele ohne alle Beziehung nach Außen. Erst indem das Denken zur Empfindung hinzutritt und sie zur Vorstellung macht, erhält sie als Vorstellung eine Beziehung nach Außen. Erst durch das Denken des Begriffs der Wirklichkeit kann der Empfindungsinhalt und seine ausgedehnte Unterlage als ein wirklich seiender Körper genommen werden. Das Denken hingegen hat seinen eigentlichen Zweck in der Erfassung der außer ihm seienden Wirklichkeit. Empfindung und Denken sind beide Bewußtseinsthätigkeiten einer und derselben Seele, aber beide völlig verschiedene, völlig auseinanderliegende Bewußtseinsthätigkeiten. Obgleich Empfindung und Denken nur Ein Bewußtsein bilden, so kann doch der Empfindungsinhalt nie in das Denken, wie der Denkinhalt nie in das Empfinden übertragen werden. Der Empfindungsinhalt kann nur empfunden, der Denkinhalt nur gedacht werden. Die Empfindung ist völlig auf sich beschränkt, kann also auch nicht ein Anderes, nicht das Denken erfassen. Das Denken hingegen auf die Erfassung alles Wirklichen gerichtet, kann auch die Empfindung zum Gegenstand seiner Erfassung machen. Aber die Empfindung ist doch für das Denken ein Wirkliches, wie alles andere Wirkliche, es kann dieselbe in keiner andern Weise umfassen, als wie es alles andere Wirkliche umfaßt. Wie das

Denken nur nicht das Wirkliche selbst umfassen kann, wie es nur den Bewußtseins- der Denkinhalt vom Wirklichen als seiend als wirklichen Gegenstand denken kann, so kann das Denken auch nicht die Empfindung oder den Empfindungsinhalt selbst umfassen, sondern nur den Denkinhalt von der Empfindung als die wirkliche Empfindung denken. Dieser Denkinhalt von der Empfindung, der zum Behufe der Erkenntniß der Empfindung als die wirkliche Empfindung gedacht wird, ist nun aber keineswegs identisch mit dem Empfindungsinhalt, er ist ein Denkbewußtsein, *ein Begriff* von der Empfindung, ein der Empfindung wie allem Wirklichen gegenüberstehendes, von ihr, wie von allem Wirklichen durch eine unübersteigliche Kluft getrenntes *Denkbewußtsein*. Der Empfindungsinhalt *als solcher* kann nie Denkinhalt werden. Wenn wir also eine Farbe- oder Tonempfindung haben, so können wir diese Farbe- oder Tonempfindung wie jedes andere Wirkliche mit dem Denken erfassen, wir können uns einen Begriff von derselben bilden und diesen Begriff als die wirkliche Tonempfindung denken, aber dieser Begriff ist nicht eins und dasselbe mit dem Empfindungsinhalt. Von dem Empfindungsinhalt gibt es also ein doppeltes Bewußtsein, ein Empfindungs- und ein Denkbewußtsein, die niemals in einander übergehen, niemals ihre Inhalte so wie sie sind in einander übertragen. *Nur für das Empfindungsbewußtsein* ist der Empfindungsinhalt *in ihm liegender Inhalt*, *für das Denkbewußtsein* ist der Empfindungsinhalt *nur ewig außer ihm liegender Gegenstand der Erfassung*. Wie mit den Empfindungen, genau so steht es auch mit der Ausdehnung. Die Ausdehnung wird ja mit den Farbe- und Getastempfindungen als ihre Unterlage mit empfunden, sie wird also wahrhaft *empfunden*. Wie die Empfindungen, so können wir darum auch die Ausdehnung nur genau in derselben Weise denken, wie alles übrige außer dem Erkennen befindliche Wirkliche. Wir müssen uns einen Begriff von der Ausdehnung bilden und diesen Begriff dann als die wirkliche Ausdehnung denken. Dieser Begriff ist aber keineswegs ein und dasselbe mit der Empfindung der Ausdehnung, die Empfindung der Ausdehnung kann nie *dem Denken innerlicher Denkinhalt*, sondern nur sein *ewig außer ihm bleibender Gegenstand* sein.

Es fragt sich, *was* können wir denn von der Empfindung überhaupt und von der Empfindung der Ausdehnung insbesondere *denken*? Wenn die Empfindung überhaupt und die Empfindung der Ausdehnung insbesondere selbst in das Denkbewußtsein nicht hinübergenommen werden kann, findet sie dann nicht wenigstens in dem Denkbewußtsein einen ihre ganze Wirklichkeit umfassenden, mit ihrer ganzen Wirklichkeit sich

deckenden Ausdruck? Wir können zunächst von den übrigen Empfindungen und von der Empfindung der Ausdehnung denken, daß sie in unserm Empfindungsbewußtsein sind, wir können denken, daß auch die als ausgedehnt empfundenen Farbe- und Getastempfindungen in unserm Empfindungsbewußtsein sind, daß sie in dem Bewußtsein bestehende bloß gedachte Ausdehnungen sind. Wenn wir die Ausdehnung der Vorstellung als eine bloß gedachte bezeichnen, so wollen wir eben damit ausdrücken, daß der Vorstellung nicht eine wirkliche Ausdehnung eigne, wie den wirklichen Körpern, keineswegs aber wollen wir damit sagen, die Ausdehnung der Vorstellung werde vom Denken umfaßt seie Inhalt des Denkens. Die Ausdehnung der Vorstellung als des als wirklicher Körper gedachten Empfindungsinhalts kann ja gar nicht Denkinhalt, sondern lediglich nur Empfindungsinhalt sein, sie kann nicht vom Denken, sondern nur vom Empfinden umfaßt werden. Denken läßt sich aber von ihr gar wohl, daß sie nur Empfindungsinhalt und keineswegs eine wirkliche Ausdehnung ist. Wir können uns ferner über die Entstehung der Empfindungen, über den Antheil, den Seele und Sinneswerkzeuge an dieser Entstehung haben, über die Veränderungen, Bewegungen, die bei dieser Entstehung in den Sinneswerkzeugen Statt finden einen Denkinhalt oder Begriff bilden. Aber das, was den eigenthümlichen Inhalt der einzelnen Empfindungen bildet, dessen können wir uns nach seiner eigenthümlichen Natur nicht durch das Denken, sondern nur durch das Empfinden bewußt werden. Dem Blinden und Tauben kann alles Denken über die Farbe- und Tonempfindungen jenes Bewußtsein nicht ausdrücken, das der Sehende und Hörende in den Farbe- und Tonempfindungen besitzt. Der Empfindungsinhalt wird seiner eigenthümlichen Natur nach nur empfunden und nicht gedacht. Er ist Gegenstand des Denkens, aber ein für das Denken incommensurabler Gegenstand, der von dem Denken nicht völlig ausgemessen wird, mit den Begriffen des Denkens sich nicht völlig deckt, vielmehr einen durch das Denken und seine Begriffe nicht zu fassenden Ueberschuß und Rest von Wirklichkeit enthält. Was von den Empfindungen gilt, das gilt auch von ihrer mit ihnen empfundenen Unterlage, der Ausdehnung. Mit unserm Denken können wir in der ausgedehnten Fläche mehre gleichartige Theile unterscheiden, die in einem gewissen Zusammenhang stehen. Eine Mehrheit gleichartiger Theile und der Zusammenhang dieser Theile das sind also die Momente unsers Begriffs von der Ausdehnung. Indeß die bestimmte Weise des Zusammenhangs der Theile, wie sie sich in der Ausdehnung findet, das Nebeneinander und

Aneinander der Theile, ihre Berührung kann nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit durch Begriffe nicht gedacht, sondern nur empfunden werden. Wir haben einen klaren und deutlichen Begriff von einem Zusammenhang von Theilen, die wechselseitig auf einander einwirken oder von denen der eine vom andern verursacht wird, also von einem ursachlichen Zusammenhang. Aber von dem Aneinander, Nebeneinander und der Berührung gleichartiger Theile, wie wir sie in der Ausdehnung finden, davon haben wir keinen Begriff, sondern nur eine Empfindung. Die Ausdehnung wird also ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nach nicht durch Begriffe gedacht, sondern empfunden, sie ist Gegenstand für das Denken, aber ein incommensurabler, mit ihm sich nicht deckender Gegenstand, der einen durch Begriffe des Denkens nicht zu erfassenden Ueberschuß an Wirklichkeit enthält. Wenn wir also die Körper als ausgedehnte auffassen mit nebeneinander liegenden einander berührenden Theilen, dann haben wir bei dieser Auffassung von den Körpern nur eine Vorstellung und keinen Begriff, da ja die Vorstellung in dem als wirklicher Körper gedachten ausgedehnt empfundenen Empfindungsinhalt besteht. In einer solchen Auffassung des Körpers ist nichts anderes Begriffliches enthalten, als in jeder Vorstellung, nichts anderes nämlich als der Begriff des Seins. Auch die Auffassungen des Berührens, des Nebeneinander der körperlichen Dinge sind bloße Vorstellungen, die außer den Begriff des Seins nichts Begriffliches enthalten.

## Die sinnliche Wahrnehmung.

Die sinnliche Wahrnehmung setzt eine Einwirkung eines Körpers auf unsere Sinneswerkzeuge voraus, in Folge deren in uns eine Empfindung entsteht. Sie besteht dann darin, daß wir den Empfindungsinhalt als einen wirklichen Körper an den Ort denken, von dem die Einwirkung auf unsere Sinneswerkzeuge herkommt. Sollen wir hiezu im Stande sein, so muß sich in dem Empfindungsinhalt nicht bloß die Ausdehnung des Körpers, sondern auch sein Ort irgendwie darstellen. Der Ort des Körpers bestimmt sich nun durch eine Linie, welche wir zwischen uns und dem Körper gezogen denken. Richtung und Länge dieser Linie geben uns den Ort des Körpers an. Richtung und Länge dieser Linie sind nun Ausdehnungen und können darum natürlich empfunden werden und in dem Empfindungsinhalt sich darstellen. Wir theilen die sinnlichen Wahrnehmungen nach den Sinneswerkzeugen gewöhnlich in fünf Klassen ein:

in Wahrnehmungen des Gehörs, Gesichts, Geschmacks, Geruchs, Gefühls; und sagen dann: Wir sehen mit den Augen, hören mit den Ohren, riechen mit der Nase, schmecken mit der Zunge, fühlen mit dem ganzen Leibe, damit andeutend, daß wir die Sinneswerkzeuge als Werkzeuge betrachten, mit denen wir die sinnliche Wahrnehmung vollziehen. Die Sinneswerkzeuge sind nun Theile unsers Körpers. Wir umfassen auch thatsächlich mit unsern Händen als Werkzeugen den wirklichen Körper, wir nehmen thatsächlich mit unsern Augen als unsern Werkzeugen auf der Netzhaut derselben ein wirklich ausgedehntes Bild des Körpers auf. Zur Umfassung eines wirklichen Körpers, wie zur Aufnahme seines Bildes dienen uns also thatsächlich Hände und Augen als Werkzeuge. Indeß die sinnliche Wahrnehmung umfaßt weder den wirklicher Körper, noch nimmt sie sein wirklich ausgedehntes Bild in sich auf, sie umfaßt einzig und allein den als ausgedehnt empfundenen und als wirklichen Körper gedachten Empfindungsinhalt, der vom Körper herrührt. Dieser Empfindungsinhalt ist aber, obgleich er als ausgedehnt empfunden und als wirklicher Körper gedacht wird, keineswegs wirklich ausgedehnt und wirklicher Körper, wie die Sinneswerkzeuge, er ist nichts als Inhalt, des Empfindungsbewußtseins. Auch die Empfindung dieses Empfindungsinhalts als ausgedehnt und das Denken desselben als wirklich sind rein innere Bewußtseinsthätigkeit der Seele, die rein inner der Seele sich vollziehen und völlig inner der Seele bleiben. Offenbar wird auch mit dem Denken dieses Empfindungsinhalts als eines wirklichen Körpers an dem Orte, von dem die Einwirkung herkommt, wie es bei der sinnlichen Wahrnehmung Statt findet, die Bewußtseinsgrenze in keiner Weise überschritten. Die ganze sinnliche Wahrnehmung liegt also völlig innerhalb des Bewußtseins und ist eine innerliche Bewußtseinsthätigkeit der Seele. Es ist darum ganz und gar unmöglich, daß die Seele sich zur Vollziehung derselben eines körperlichen Werkzeugs, das nicht bloß außerhalb des Bewußtseins der Seele, sondern außerhalb der Seele selbst liegt, bedienen sollte. Das einzige Mittel, dessen die Seele zur Vollziehung der sinnlichen Wahrnehmung bedarf, ist der Bewußtseinsinhalt, den sie als ausgedehnt empfindet und als wirklichen Körper denkt. *Die Annahme der Sinneswerkzeuge als Werkzeuge, mit denen wir die sinnliche Wahrnehmung vollziehen, können wir nur so lange aufrecht erhalten, als wir die Sinneswahrnehmung als eine Umfassung des wirklichen Körpers oder seines wirklich ausgedehnten Bildes auffassen. Sobald man aber die sinnliche Wahrnehmung nur mehr bestehen läßt in der Empfindung des Empfindungsinhalts als ausgedehnt und in dem*

Denken desselben als eines wirklichen Körpers an dem Orte, von dem die Einwirkung herkommt, da können die Sinneswerkzeuge nicht mehr als Werkzeuge betrachtet werden, deren wir uns zur Vollziehung der sinnlichen Wahrnehmung bedienen. Nun sind aber die Sinneswerkzeuge zum Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung durchaus nothwendig. Sie müssen die Einwirkungen äußerer Körper aufnehmen, ohne die es keine sinnlichen Wahrnehmungen geben kann. Welche Bedeutung haben denn die Sinneswerkzeuge für die sinnliche Wahrnehmung? Sie sind die unumgänglich nothwendigen aber vorgängigen Bedingungen für den Vollzug der sinnlichen Wahrnehmung, ihre Thätigkeit geht der Thätigkeit der wahrnehmenden Seele voran. Zuerst müssen die Sinneswerkzeuge eine Einwirkung eines äußeren Körpers in sich aufnehmen, dann erst kann die sinnliche Wahrnehmung entstehen. Die Einwirkung der äußeren Körper auf die Sinneswerkzeuge muß ferner fortwährend Statt finden, so lange die sinnliche Wahrnehmung dauert. Hört die Einwirkung auf die Sinneswerkzeuge auf, so hört auch die sinnliche Wahrnehmung auf. Die Sinneswerkzeuge sind also die unumgänglichen aber vorgängigen Bedingungen sowohl des Entstehens als der Fortsetzung der sinnlichen Wahrnehmung.

Sowohl bei der Wahrnehmung eines gegenwärtigen Körpers, als auch bei der Wiedervergegenwärtigung eines früher wahrgenommenen Körpers verlegen wir den Empfindungsinhalt außer uns und denken ihn als einen wirklichen Körper. Diesen als wirklichen Körper gedachten Empfindungsinhalt nennen wir dann in beiden Fällen eine Vorstellung. Es fragt sich, wodurch unterscheidet sich die Vorstellung bei der Wahrnehmung eines Körpers von der Vorstellung bei der Wiedervergegenwärtigung eines früher wahrgenommenen Körpers. Es versteht sich, daß in keinem Falle die Vorstellung etwas in Wirklichkeit außer uns Liegendes ist, sie ist nichts als der völlig in unserm Bewußtsein bleibende Empfindungsinhalt, der als wirklicher Körper nur gedacht wird. Es kann auch keinen durchschlagenden Unterschied begründen, daß wir bei der sinnlichen Wahrnehmung dem als wirklicher Körper gedachten Empfindungsinhalt einen bestimmten Ort im Raume anweisen. Denn auch bei der Wiedervergegenwärtigung eines früher wahrgenommenen Körpers stellen wir uns häufig den früher wahrgenommenen Körper mit sammt seiner Umgebung also mit seinem bestimmten Orte im Raum vor. Dieser Ort, an dem wir uns den Körper vorstellen, kann ferner sowohl bei der Wahrnehmung eines Körpers als bei der Wiedervergegenwärtigung innerhalb unsers Gesichtskreises liegen. Auch einen Baum in

unserer Nähe, den wir mit unsern Augen sehen können, können wir uns, nachdem wir ihn einmal gesehen, wieder vergegenwärtigen und ohne auf ihn zu blicken an dem Orte vorstellen, an dem er sich befindet. Weder aus dem als wirklicher Körper gedachten Empfindungsinhalt noch aus dem ihm beigelegten Orte können wir einen Unterschied herleiten zwischen der Vorstellung bei der sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung bei der Wiedervergegenwärtigung eines früher wahrgenommenen Körpers. Dieser Unterschied liegt vielmehr einzig darin, daß der in der Vorstellung als wirklicher Körper gedachte Empfindungsinhalt bei der Wahrnehmung durch die Einwirkung eines Körper's in unserm Bewußtsein erzeugt wird, während wir bei der Wiedervergegenwärtigung eines früher wahrgenommenen Körpers uns diesen Empfindungsinhalt in unserm Bewußtsein selbstthätig wieder hervorbringen müssen. Auch bei der Wiedervergegenwärtigung eines früher wahrgenommenen Körpers muß unser Gehirn in jene Schwingung versetzt werden, in Folge deren die für die erste Wahrnehmung des Körpers nothwendige Empfindung zuerst in uns entstand. Aber diese Schwingung müssen wir selbstthätig erzeugen, sie tritt nicht in Folge der Einwirkung eines Körpers auf unsere Sinneswerkzeuge ein. Auch mit geschlossenen Augen können wir uns einen früher wahrgenommenen Körper wieder vergegenwärtigen.

Weil nun bei der Wahrnehmung der Empfindungsinhalt von einem äußern Körper in unserm Bewußtsein erzeugt ist, deshalb denken wir bei entwickeltem Bewußtsein diesen Empfindungsinhalt auch nicht bloß als einen wirklichen Körper, wie bei der Wiedervergegenwärtigung eines früher wahrgenommenen Körpers, nein wir behaupten ausdrücklich von diesem als wirklicher Körper gedachten Empfindungsinhalt, daß er da sei, daß er Dasein, Wirklichkeit habe. Indeß gehört diese mit der sinnlichen Wahrnehmung sich verbindende Behauptung des Daseins und Wirklichseins des als wirklicher Körper gedachten Empfindungsinhalts schon einer entwickelteren Stufe des Bewußtseins an. Sie setzt schon eine Erfassung des Körpers als Ursache der Einwirkung und des Empfindungsinhalts voraus, die ganz sicher bei der ersten Erfassung eines Körpers noch nicht vorkommt. Diese erste Erfassung besteht in dem bloßen Denken des Empfindungsinhalts als eines wirklichen Körpers. Eine Unterscheidung, ob dieser Bewußtseinsinhalt aus der Einwirkung eines Körpers entstanden

oder von uns selbstthätig erzeugt, findet auf dieser ersten Stufe des Denkens um so weniger Statt, als die Vorstellungen ohne Einwirkung eines äußeren Körpers beständig und unwillkürlich ohne irgend merkliche Thätigkeit unserer Seele in uns aufsteigen, ja sich uns sogar häufig aufdrängen gleich als wenn sie von einer Einwirkung äußerer Körper hervorgerufen würden. In diesem Falle ist dann offenbar von dem noch unentwickelten Bewußtsein ein Unterschied zwischen dem von äußerer Einwirkung herrührenden Empfindungsinhalt und dem in der Vorstellung uns gebotenen Empfindungsinhalt, der sich wie von selbst einstellt, nicht zu bemerken. Bei diesem annoch unentwickelten ersten Denken ist darum von einer Behauptung, daß der als wirklicher Körper gedachte Empfindungsinhalt wirklich da sei, noch nicht die Rede.

## Herrschaft der Vorstellung über den Begriff.

Vorstellungen früher wahrgenommener Gegenstände können wir nicht bloß nach Belieben in uns hervorrufen, sie treten auch unwillkürlich, häufig sogar gegen unsern Willen in uns auf. Wie oft kommt es nicht vor, daß wir uns einer Vorstellung trotz aller aufgewandten Mühe nicht zu entschlagen vermögen. Wenn wir uns nur ein Wenig beobachten, so finden wir, daß solche unwillkürlich in uns auftretende Vorstellungen unsere Seele unaufhaltsam mit beständiger Abwechselung durchziehen. In Momenten innerer Erregtheit, wenn Angst und Besorgniß, Ungewißheit und Zweifel unsere Seele durchziehen, gewahren wir in uns ein ungestümes Drängen, ein stürmisches Auf- und Niederwogen dieser Vorstellungen. Sicher ist, daß diese Vorstellungen durch ihre Menge, durch ihre Mannigfaltigkeit, durch ihren Wechsel und ihre Stärke unser Bewußtsein vorwiegend erfüllen. Wir sind nicht im Stande, diese Vorstellungen aus unserm Bewußtsein zu entfernen; wenn wir die eine unterdrücken tritt die andere an ihre Stelle, ja oft taucht dieselbe Vorstellung, so oft wir uns auch von ihr abwenden, immer von Neuem aus unserem Bewußtsein empor. Die Vorstellungen mit ihren sinnlichen, ausgedehnt gedachten Bildern ziehen uns beständig von der Einkehr in unser Inneres ab und werfen uns in die Außenwelt hinein. Sie sind der Grund der ewigen Zerstreuungen unsers Denkens. Bald ziehen sie uns hierhin, bald dorthin, bald führen sie uns diesen Gegenstand vor, bald jenen. Manchmal ist es uns fast unmöglich einen Gedanken auch nur einen Augenblick festzuhalten. Oft kostet es uns die größten Anstrengungen uns zum Ueberlegen und Nachdenken zu sammeln. Es sind die unser Bewußtsein vorwiegend erfüllenden und beständig durchziehenden

Vorstellungen, welche uns die Sammlung des Geistes erschweren. Das Denken, das Nachdenken und Ueberlegen, die Einkehr in unser Inneres, die Sammlung des Geistes sind lauter Thätigkeiten, die zu ihrem unmittelbaren Gegenstand die Begriffe haben, es sind nur verschiedene Ausdrücke für die Denkthätigkeit des Menschen. Werden also jene Thätigkeiten durch die Vorstellungen erschwert und behindert, so herrscht in der That die Vorstellung über den Begriff.

Die Vorstellungen zerstreuen aber nicht bloß das Denken, sie begleiten auch alle unsere Gedanken, gesellen sich zu jedem unserer Begriffe hinzu. Durch den Hinzutritt einer Vorstellung zu einem Begriff wird dann das Bewußtsein wieder ganz von der Vorstellung in Anspruch genommen, der Begriff selbst tritt kaum in das Bewußtsein ein oder wird möglichst aus demselben verdrängt. Daher wird es uns so überaus schwer uns des Inhalts eines Begriffs bewußt zu werden, die Merkmale eines Begriffs in ihm zu entdecken. Man sollte meinen, der Merkmale eines Begriffes als unseres eigensten Erzeugnisses müßten wir uns ohne Mühe vergewissern können. Der Inhalt eines Begriffs scheint uns doch nahe genug gelegt zu sein. Die Begriffe sind ja bloße Gedanken in uns und werden auch bloß als Gedanken in uns gedacht. Die Vorstellungen hingegen werden immer als etwas Wirkliches, Ausgedehntes gedacht, obgleich sie in Wirklichkeit nichts als uns völlig innerlicher Empfindungsinhalt sind. Allerdings kann auch der Inhalt der Begriffe als ein Wirkliches gedacht werden. So können wir uns ja ein wirkliches Sein, eine wirkliche Verschiedenheit denken. Aber es ist doch nicht nothwendig, daß wir den Inhalt der Begriffe als etwas Wirkliches denken, wir können den Begriff auch als einen bloßen Gedanken fassen und das ist sogar gewöhnlich der Fall, während wir die Vorstellung immer als etwas Wirkliches, Ausgedehntes denken müssen, da es ohne den Gedanken des wirklichen Ausgedehnten keine Vorstellung geben kann. Sicherlich also sind uns die Begriffe innerlicher, liegen uns näher, als die Vorstellungen. Und doch greifen wir, um uns den Inhalt eines Begriffs zu verdeutlichen immer zu einer entsprechenden Vorstellung. So denken wir uns, um uns den Begriff des Seins klar zu machen, ein bestimmtes wirkliches ausgedehntes Körperliche und suchen in ihm zu ersehen, was unser Begriff vom Sein enthält. Freilich enthält nicht die Vorstellung als solche als unmittelbarer Gegenstand der Empfindung den Begriff des Seins, sie enthält als solche nur den Empfindungsinhalt, aber nur durch den Begriff des Seins kann der Empfindungsinhalt als wirklicher Körper gedacht werden, wie es in der Vor-

stellung gebunden und so tritt uns denn in der Vorstellung allerdings auch der Begriff des Seins gegenüber, verwirklicht sich in dem Körper, der in der Vorstellung als wirklich gedacht wird. Wie der Begriff des Seins so können auch andere Begriffe als in den Vorstellungen verwirklicht sich uns darstellen und ihren Inhalt mit [illegible] sie in der Vorstellung uns [illegible] [illegible] geworden sind, dem Denken darbieten. Wenn aber die Begriffe in die Vorstellungen hineingeschoben werden müssen, damit unser Denken ihren Inhalt und seine Merkmale zu erfassen im Stande ist, dann ist das gewiß ein deutliches Zeichen, daß in unserm Denken die Vorstellungen über die Begriffe zur Herrschaft gelangt sind.

Begriffe und Vorstellungen als Erzeugnisse der Seele. Empfindung und Denken als ihre Thätigkeiten, bilden mit der Seele selbst für uns die geistige Welt, im Gegensatz zur sinnlichen Welt d. h. der uns umgebenden Körperwelt. Begriffe und Vorstellungen, Empfindung und Denken sind folgerichtig, weil ihre Quelle die Seele [illegible] in Wirklichkeit durchaus unausgedehnt und geistig. Die Vorstellungen werden aber als wirklich ausgedehnt gedacht und deshalb bezeichnen wir sie als sinnlich, während wir die sowohl unausgedehnten [illegible] als unausgedehnt gedachten Begriffe als durchaus geistig bezeichnen. Wenn nun mit jedem unserer Begriffe sich eine sinnliche Vorstellung verbindet, und diese Vorstellung unser Bewußtsein vorwiegend erfüllt, den geistigen Gehalt des Begriffs möglichst aus dem Bewußtsein verdrängt, so verliert dadurch der Begriff seinen geistigen Charakter und erhält einen sinnlichen, vorstellungsmäßigen Anstrich. Offenbar ist dies im höchsten Grade verderblich, wenn es sich um die Begriffe von geistigen Wesen und Thätigkeiten, von unserer Seele, ihrem Empfinden und Denken handelt. Wenn zu diesen Begriffen eine Vorstellung hinzutritt, sie abschwächt und verdunkelt, ihnen einen sinnlichen Anstrich verleiht, so wird dadurch offenbar die geistige Welt in die sinnliche Welt hinabgezogen und mit derselben vermengt, der Gegensatz beider Welten vernichtet und ihre Unterscheidung erschwert. Der sinnliche Charakter, den der Hinzutritt der Vorstellung zu den Begriffen von körperlichen Dingen dem rein begrifflichen, rein geistigen Theile dieser Begriffe verleiht, legt uns den Gedanken nahe, daß es in den körperlichen Dingen noch Wirklichkeiten gebe, die der Vorstellung entsprechen, und daß sich in ihnen keine Wirklichkeiten finden, die den rein geistigen Begriffen entsprechen, während wir doch das in der Vorstellung gedachte Ausgedehnte nicht einmal als ein Wirkliches denken können ohne den rein geistigen Begriff des Seins. Die Vorstellung kann nichts anderes darstellen als

die Ausdehnung und die den verschiedenen Sinnesempfindungen entsprechenden Beschaffenheiten der Körper, alle übrige Wirklichkeit der Körper muß durch rein geistige Begriffe gedacht werden und rein geistigen Begriffen entsprechen. Den rein geistigen Begriffen des Seins, der Verschiedenheit, der Einheit, der Ursache entspricht in den Dingen eine wahre Wirklichkeit und diese Wirklichkeit ist ganz etwas Anderes als die in der Vorstellung ausgedrückte Ausdehnung mit ihren nebeneinander liegenden gleichartigen Theilen.

Gibt so die Vorstellung unsern rein geistigen Begriffen einen sinnlichen Anstrich, so hat sie andererseits auch auf die Natur und Bildung unserer Begriffe vom Geistigen einen bestimmenden Einfluß. Unsere Begriffe vom Geistigen werden nicht dem geistigen Gegenstande gemäß, sondern der Vorstellung gemäß gebildet. Alles Geistige müssen wir nach Weise des Sinnlichen, nach seiner Aehnlichkeit mit dem Sinnlichen denken. Das Bewußtsein denken wir uns als ein Sichselbsterfassen von Fassen mit den Händen, als ein Zusichselbstkommen von Kommen, Gehen. Die ursprüngliche Bedeutung unserer Wörter in der Sprache d. h. der ihnen ursprüngliche entsprechende Gedanke ist darum immer ein sinnlicher vorstellungsmäßiger. Es ist uns allerdings möglich die unbestimmten Begriffe des Seins, der Ursache der Einheit nach ihrem einfachen geistigen Gehalte, wenn auch nicht ohne alle Vorstellung, so doch mit Vernachlässigung und Beiseitesetzung der Vorstellung zu denken. Sobald wir aber etwas **Wirkliches** denken wollen, denken wir dasselbe sofort auch sinnlich nach Aehnlichkeit mit sinnlichen Dingen ja als sinnliches Ding. **Der Begriff wird uns immer, sobald wir seinen Inhalt als seiend denken, also bei allem Erkennen sofort auch zur Vorstellung.** Er wird dadurch seines geistigen Gehaltes nicht beraubt, aber dieser geistige Gehalt wird doch nur als in einem sinnlichen Wirklichen seiend vorgestellt. Der Begriff als solcher wird immer als **bloßer Gedanke** gedacht, während die Vorstellung immer als etwas **wirklich Ausgedehntes** gedacht wird. Sobald wir uns darum den Begriffsinhalt als seiend denken, da verbindet sich mit ihm eine Vorstellung und wir denken ihn in dem in der Vorstellung als wirkliches Ausgedehnte Gedachten als seiend.

Zu der geistigen Welt gehört auch der Bewußtseinsinhalt unserer Seele. Das Wesen des Erkennens besteht darin, daß wir den Bewußtseinsinhalt als seiend denken. Es versteht sich von selbst, daß auch der als seiend gedachte Bewußtseinsinhalt etwas bloß Gedachtes und kein wirklich Seiendes ist. Und doch hatten wir so große Mühe den als seiend gedachten Bewußtseinsinhalt von dem ihm entsprechenden wirklich

Seienden zu unterscheiden. Immer meinten wir beim Erkennen das Wirkliche selbst und nicht bloß den Bewußtseinsinhalt von ihm zu umfassen. Es war die sinnliche Vorstellung, welche diese Meinung veranlaßte und immer wieder erneuerte. Aller Bewußtseinsinhalt muß um als seiend gedacht werden zu können in die sinnliche Vorstellung eingekleidet werden. Die sinnliche Vorstellung wird nun immer als etwas wirklich Ausgedehntes gedacht und sie bringt den täuschenden Schein mit sich, als wenn uns etwas wirklich Ausgedehntes vorschwebte und vor uns stände. Daher jene beim Erkennen immer wieder sich erneuernde Meinung, als wenn wir das Wirkliche selbst umfaßten und nicht den bloßen Bewußtseinsinhalt von ihm. Es gibt auch in unserm Bewußtsein Begriffe, denen kein wirkliches Sein entspricht. Ein solcher Begriff ist z. B. der Begriff des Nichts. Indem auch mit diesen Begriffen sich eine sinnliche Vorstellung verbindet, werden sie ihrer eigentlichen Bedeutung entgegen mit der Vorstellung als Wirklichkeiten gedacht. So denken wir uns das Nichts gewöhnlich in Verbindung mit der Vorstellung des Raumes als einen wirklichen leeren Raum. Auch bei den Begriffen, die ein wirklich Seiendes nicht bezeichnen, läßt uns die Vorstellung das bloß Gedachte für ein Wirkliches nehmen. Es ist also Thatsache, daß die Vorstellung die geistige Welt in die sinnliche hinabzieht und die Welt des Bewußtseins zur wirklichen Welt hinaufschraubt. Ist es nun Sache des durch Begriffe sich vollziehenden Denkens die geistige Welt von der sinnlichen, die Bewußtseinswelt von der wirklichen Welt scharf zu unterscheiden, so geht aus jener Thatsache also hervor, daß die Vorstellung herrscht über den Begriff.

Die Vorstellung herrscht also über den Begriff. Das ist eine unbestreitbare Wahrheit. Diese Herrschaft der Vorstellung über unsere Begriffe ist eine Mitgift unserer Natur, sie ist uns angeboren und macht sich geltend, sobald wir nur anfangen zu denken. Sie hat unserm Denken seinen sinnlichen vorstellungsmäßigen Charakter aufgedrückt. Wir können diese Herrschaft niemals zu Nichte machen. Den Zerstreuungen der Vorstellungen können wir allerdings Widerstand leisten und dadurch uns das Nachdenken und die Erfassung des Inhalts unserer Begriffe erleichtern. Niemals aber können wir diesen Zerstreuungen für immer ein Ende machen. Den Einfluß der Vorstellung auf unsere geistigen Begriffe, denen sie einen sinnlichen Anstrich verleiht, auf unsere Erkenntniß des Geistigen, das sie uns als Sinnliches denken läßt, können wir weder beschränken, noch aufheben. Nur brauchen und dürfen wir uns, nachdem wir diesen Einfluß einmal kennen gelernt haben, durch denselben nicht in Irrthum führen lassen. Wir können von dem unser Denken

begleitenden Falschen absehen und unsern Blick nur auf das in ihm enthaltene Wahre richten. Immer wird eine sinnliche Vorstellung zu unseren geistigen Begriffen hinzutreten und ihren geistigen Gehalt versinnlichen und damit verfälschen; aber wir sind doch im Stande in dem so gestalteten Bewußtseinsinhalt zu unterscheiden, was dem geistigen Begriff und was der sinnlichen Vorstellung angehört. Immer müssen wir, was wir als Wirkliches denken — und sei es das Geistigste — in eine sinnliche Vorstellung kleiden; es ist uns aber möglich in diesem Wirklichen mit Beiseitesetzung und Vernachlässigung des der Vorstellung entsprechen Sollenden nur das dem geistigen Begriff Entsprechende festzuhalten.

Die Herrschaft der Vorstellung über den Begriff ist ganz gewiß etwas Ungehöriges und für das Erkennen Schädliches, trotzdem daß sie als Mitgift unserer Natur unserm Erkennen angeboren ist und von uns in keiner Weise aufgehoben und zu Nichte gemacht werden kann. Die Vorstellung kann uns nichts anderes darstellen als die Ausdehnung und das dem Empfindungsinhalt in den Dingen etwa noch Entsprechende. Und auch dieses kann nicht durch die Vorstellung, sondern nur durch den Begriff des Seins als wirklich gedacht werden. Und nun verdrängt und verfälscht sie unsere Begriffe, die uns doch einzig befähigen das umfangreichere völlig außerhalb der Vorstellung liegende Gebiet der Wirklichkeit zu erfassen, wie auch den Inhalt der Vorstellung als wirklich seiend zu denken. Es ist unleugbar, daß dieser Einfluß der Vorstellung auf unsere Begriffe dem Zwecke des Erkennens, welcher in der Erfassung der Wirklichkeit besteht, widerspricht. Wir können uns freilich diesem Einfluß gegenüber vor Irrthum schützen, indem wir strenge unterscheiden, was in unserm Bewußtseinsinhalt der Vorstellung und was dem Begriffe angehört. Indeß wie große Mühe kostet uns diese Unterscheidung und wie häufig ist alle angewandte Mühe vergeblich und es bleibt uns nichts anders übrig als uns alles Urtheilens und Behauptens zu enthalten. Damit sind wir dann freilich vor Irrthum geschützt, aber auch die Wahrheit bleibt uns verschlossen. Die Herrschaft der Vorstellung ist also ganz gewiß ein Hinderniß für die Erkenntniß der Wahrheit. Diese Unterscheidung erfordert ferner auch ein beständiges und angestrengtes Nachdenken und Selbstcontroliren unseres eigenen Denkens, dessen unablässige Uebung schon beim wissenschaftlichen Erkennen uns zu beschwerlich ist. Haben wir darum auch die Fähigkeit und Möglichkeit jene Unterscheidung immer zu machen, so werden wir doch thatsächlich in vielen Fällen sie vernachlässigen und uns durch die Vorstellung in Irrthum führen lassen. Die Herrschaft der Vorstellung ist also für uns nicht bloß ein Hinderniß an der Erkenntniß der Wahrheit, sie verführt uns auch thatsächlich zum Irrthum.

## Der Raum.

Die Ausdehnung kann nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nicht gedacht, sondern nur empfunden werden. Wir können nun die Ausdehnung nicht unmittelbar empfinden, sondern nur als Unterlage für Gesichtsempfindungen der Farbe für die Getastempfindungen der Rauheit, Glätte u. s. w. also nur mittelbar mit und nach der Farbe, Rauheit, Glätte des Körpers. Wir empfinden die ausgedehnte Fläche immer als eine rothe, blaue u. s. w. für das Gesicht, als eine rauhe, glatte u. s. w. für das Gefühl. Wir können nun aber *mit unserm Denken* von *der Farbe, Rauheit, Glätte* u. s. w., die wir immer unmittelbar auf dem Ausgedehnten empfinden, *absehen* und nur die drei Ausdehnungen der Länge, Breite und Dicke in's Auge fassen. Thuen wir dieses, so haben wir den Begriff des *Körpers*. Wir können auch von der *dritten* Ausdehnung, *der Dicke absehen* mit unserm Denken und nur die Länge und Breite in's Auge fassen. Thuen wir dieses, so haben wir den Begriff der Fläche. Wir können ebenso mit unserm Denken von der *zweiten* Ausdehnung, der *Breite absehen* und nur die Länge in's Auge fassen. Thuen wir dieses, so haben wir den Begriff der Linie. Zwar empfinden wir immer mit der Länge der Linie eine gewisse Breite, mit der Länge und Breite der Fläche eine gewisse Dicke, da wir Alles körperlich d. h. als lang, breit und dick vorzustellen gewohnt sind. Aber wir können doch mit unserm Denken bei der Empfindung der Fläche von der Dicke, bei der Empfindung der Linie von der Breite absehen wie wir bei der Empfindung des Körpers von der an ihm empfundenen Farbe absehen können. Es gibt also Begriffe von Linien, Körpern, Flächen, die durch eine absehende Thätigkeit des Denkens gebildet sind. Den eigentlichen Gehalt dieser Begriffe macht aber nicht ein geistiger Gedanke, sondern einzig und allein die Empfindung der Ausdehnung aus, ihrem eigentlichen Gehalte nach werden also diese Begriffe nicht gedacht, sondern empfunden. Wir sprechen von Begriffen von Körpern, Linien und Flächen, sofern der ihnen entsprechende Bewußtseinsinhalt als seiend gedacht, wie alle Vorstellungen den Begriff des Seins enthält, *dann aber ganz vorzüglich darum, weil der ihnen entsprechende Bewußtseinsinhalt, obgleich er durchaus Empfindungsinhalt ist, aus der Vorstellung durch eine absehende Thätigkeit des Denkens ausgeschieden und ausgesondert ist.* Das Unterscheiden der Ausdehnungen der Länge, Breite und Dicke, das Absehen von der einen dieser Ausdehnungen und das Festhalten der andern kann nur eine Thätigkeit des Denkens sein. Das Denken unterscheidet also

nicht bloß in den Begriffen das eine Moment von dem andern, hält das eine fest und sieht vom andern ab, es übt auch an den Vorstellungen diese seine sondernde und absehende Thätigkeit aus. Die Linien bilden nun die Umgrenzungen der Flächen, die Flächen die Umgrenzungen der Körper. Die Umgrenzungen machen aber die Gestalten der Flächen und Körper aus. Wie nun der eigentliche Gehalt der Linien und Flächen ausgedehnt ist, so ist auch der eigentliche Gehalt der Gestalten der Körper ausgedehnt und kann als solcher nur empfunden und nicht gedacht werden.

Wir können nun mit unserm Denken nicht bloß von der Dicke und Breite des Körpers, wir können auch von der ganzen Wirklichkeit desselben absehen. Geschieht dieses, so ist der Körper verschwunden, aber es bleibt uns noch der ausgedehnte und leere Ort des Körpers übrig. Als ausgedehnt kann der leere Ort nur empfunden werden, als außer uns seiend gedacht ist der empfundene leere Ort eine Vorstellung. Wie alle Vorstellungen enthält auch die Vorstellung des Ortes den Begriff des Seins, außerdem findet sich in ihr die absehende Thätigkeit des Denkens in vorzüglichem Sinne, da das Denken ja von der ganzen, Wirklichkeit des Körpers absehen muß, wenn eine Vorstellung seines Ortes zu Stande kommen soll. Wir nennen den Ort eines Körpers Raum und wenn sich in dem Raume kein Körper befindet einen leeren, unerfüllten Raum. Denken wir uns alle Körper hinweg und den so gewonnenen leeren Raum, als unbegrenzt, ohne Ende sich erstreckend, so haben wir das Bewußtsein des unendlichen leeren Raumes. Die Grenze, das Ende eines Raumes ist nur eine Linie oder Fläche und wir sind im Stande die Grenze wie jede Linie und Fläche uns vorzustellen und zu empfinden. Das „ohne Grenze, ohne Ende" ist nun aber keineswegs eine Vorstellung, die wir empfinden, sondern nur ein Begriff, der Begriff der Verneinung, den wir nur denken können. So schließt das Bewußtsein des unendlichen leeren Raumes, außer dem Begriff des Seins, der absehenden Thätigkeit des Denkens auch noch den Begriff der Verneinung ein. Obgleich aber zum Bewußtsein des Raumes der Begriff des Seins und die absehende Thätigkeit des Denkens, zum Bewußtsein des unendlichen leeren Raumes außerdem noch der Begriff der Verneinung gehört, so ist doch dieses Bewußtsein seinem eigentlichen Inhalt nach reines Empfindungsbewußtsein, da das eigentliche Wesen des Raumes in der Ausdehnung besteht, die Ausdehnung aber nur empfunden werden kann. Was nun vom Orte oder Raume gilt, das gilt auch von den näheren Ortsbestimmungen: Rechts, Links, Oben, Unten. Sie alle sind bestimmte Linien, die von unserem Körper in bestimmter

Richtung ausgehend gedacht werden. Sie sind darum ausgedehnt und werden nicht begrifflich gedacht, sondern empfunden. Auch wenn wir einen Körper an einem bestimmten Orte wahrnehmen, wenn wir von ihm sagen: „Da ist er“, so ist dieses da nichts anderes als der Endpunkt einer Linie von bestimmter Richtung und Länge, die von unserm Körper ausgeht und in dem wahrgenommenen Körper aufhört, dieses Da kann also nur empfunden und nicht begrifflich gedacht werden. Ueberhaupt sind alle Ortsbestimmungen nichts als Bestimmungen der Richtung und Weite der Entfernung der Körper von einander oder von unserm Körper. Wollen wir die Weite der Entfernung messen, so müssen wir sie in gleichlange Theile theilen, diese Theile von einander unterscheiden und nach ihrer Anzahl zusammeufassen. Das aber ist nur möglich durch den Begriff der Zahl, der die Begriffe der Gleichheit und Verschiedenheit in sich enthält. Das gemeinschaftliche Maß selbst hingegen kann als Ausdehnung nicht begrifflich gedacht, sondern nur empfunden werden. Auch das einheitliche Maß für wägbare Körper kann nur durch den Druck, den es auf die Hand ausübt erkannt, es kann also nur empfunden und nicht begrifflich gedacht werden. Man kann ein solches auch noch in kleinere gleichschwere Theile theilen und dazu bedarf man allerdings des Begriffs der Zahl. Allein die letzte Maßeinheit für wägbare Dinge kann doch bloß empfunden und nicht begrifflich gedacht werden. Die Richtung der Entfernung können wir nach Winkelgraden bemessen, indem wir ihre Abweichungen von den vier Weltgegenden in's Auge fassen. Nun hat freilich ein Winkelgrad als neunzigster Theil von einem rechten Winkel eine ganz bestimmte und keineswegs wie das Längenmaß und Gewichtsmaß willkürlich gewählte Größe. Aber diese Größe ist doch, wenn auch bestimmt, ausgedehnt und kann darum nicht begrifflich gedacht, sondern nur empfunden werden. Die Zahl der Winkelgrade kann nur durch den Begriff der Zahl angegeben werden.

Haben wir nun erkannt, wie die Vorstellung des Raumes entsteht und wie in ihm die einzelnen Körper ihrer Lage nach bestimmt werden, so müssen wir uns nunmehr die Frage beantworten, was der Raum denn eigentlich sei. Wir stellen uns die Welt mit Hülfe des Gesichtssinnes vor. Indem wir nun die Körper aus dem Gesichtsfeld hinauswerfen, bleibt uns die Vorstellung des leeren Gesichtsfeldes übrig. Diese Vorstellung ist aber eine positive Empfindung. Das Gesichtsfeld ist, auch wenn es völlig leer ist, zu einem matten Grau angehaucht. Wir erfahren dies sofort, wenn wir die Augen schließen und uns eine Leere vorzustellen suchen. Es bleibt dann die Vorstellung des leeren Ge-

sichtsfeldes immer beladen mit sinnlichem Empfindungsinhalt des Helligkeitsgrades und der Färbung. Immer ist dieser Empfindungsinhalt in unserer Seele vorhanden, unaufhörlich strömt derselbe sogar in völliger Dunkelheit auf uns ein. Beständig wird ja unsere Seele durchfluthet von Vorstellungen körperlicher Dinge. Sie ist also nie ohne Empfindungen und Empfindungsinhalt. Das Denken des beim Absehen von allen vorgestellten Körpern noch bleibenden Empfindungsinhalts als seiend ist die Vorstellung des leeren Gesichtsfeldes, die Vorstellung des Raumes. Der Raum ist nichts anders als der beim Absehen von allen vorgestellten Körpern übrig bleibende als wirklich seiend gedachte Empfindungsinhalt. So wenig nun die unsere Seele beständig durchströmenden Vorstellungen von Körpern wirkliche außer uns befindliche Körper sind, obgleich sie als solche gedacht werden, so wenig ist auch der beim Absehen von allen Körpern übrig bleibende Empfindungsinhalt, den wir als seiend denken und Raum nennen, etwas Wirkliches, außer uns Befindliches. Er ist eben bloßer Empfindungsinhalt, der als seiend nur gedacht wird, in Wirklichkeit aber völlig innerhalb unsers Bewußtseins liegt. Gegen diese Ansicht sträubt sich die Vorstellung, die uns alles Vorgestellte als wirklich seiend nehmen läßt, mit aller Macht, sie will uns gleichsam zwingen den Raum für etwas Wirkliches zu halten. Wie, so fragen wir erstaunt, der Ort des Körpers, den wir nach seiner Lage bestimmen können, die Entfernungen der Körper, die wir zu messen im Stande sind, sie sollten nicht etwas Wirkliches sein?! Wurde uns schon bei den Vorstellungen der Körper der Gedanke schwer, die Vorstellung sei nicht etwas außer uns Liegendes, Wirkliches, so erscheint uns die Annahme, der Raum sei nicht etwas Wirkliches völlig unmöglich. Wirklich sind ganz gewiß die ausgedehnten Körper mit ihrer bestimmten Länge, Dicke und Breite. Aber wenn wir die bloßen Begrenzungsflächen derselben in's Auge fassen ohne allen innerlichen Kern, um uns ihre Oerter vorzustellen, so ist uns damit offenbar alle Wirklichkeit entschwunden, da bloße Flächen von körperlicher Länge und Breite ohne Dicke weder sein, noch empfunden werden können. Die Entfernungen ferner der Körper von einander sind gewiß bestimmte, meßbare, aber weit entfernt, daß sie wirkliche Ausdehnungen sind, geben sie uns gerade die Strecken an, wo die wirklichen Ausdehnungen der Körper aufhören. Aber der Raum, den ein Körper einnimmt, die Entfernungen der Körper von einander sind doch bestimmt und meßbar und doch sollen sie nichts Wirkliches sein, wie kann denn das Nichts bestimmt und meßbar sein? Nicht der leere Raum, in dem der Körper als seiend, und der selbst als die

Entfernung der Körper von einander gedacht wird, ist bestimmt und meßbar, sondern einzig und allein die wirklich ausgedehnten Körper, die den als leer gedachten Ort der Körper und die als leer gedachten Entfernungen zwischen ihnen erfüllen. Es gibt eben gar keinen leeren Raum in der Natur. Alle Abstände der Körper und Körpertheile sind mit Luft gefüllt, also mit wahrhaft körperlicher Wirklichkeit. Der leere Raum ist außer uns ein reines Nichts, in uns ein bloßer Empfindungsinhalt. Sollte es einen leeren Raum wirklich geben, so müßte ja das Nichtwirkliche Dasein gewinnen können. Ein daseiender leerer Raum ist in sich widersprechend. Es gibt keinen leeren Raum und kann keinen solchen geben. Das was wir in der Vorstellung des Raumes uns unter allen Umständen, denken ist die Ausdehnung, der Raum wird als Ausgedehntes vorgestellt. Wäre der Raum nun aber ein wirklich Ausgedehntes, so wäre er ein wirklicher Körper. Das ist aber unmöglich, da er die Körper als ein Leeres aufnehmen soll. Der Raum ist also nicht etwas wirklich Ausgedehntes, er wird als wirklich ausgedehnt nur gedacht. Wir stellen uns den Raum aber nicht bloß als etwas Wirkliches, sondern auch als unendlich vor. Es versteht sich von selbst, wenn der Raum nicht etwas Wirkliches ist, so kann er auch nicht etwas unendliches Wirkliches sein. Die sogenannte Unendlichkeit des Raumes besteht auch in nichts Anderem, als daß wir uns den Raum nicht als begrenzt vorstellen können. Sobald wir uns nämlich den Raum als begrenzt vorstellen, müssen wir diesen begrenzten Raum in einen umfassenderen Raum hineinsetzen. So erweitert sich uns der Raum ohne Grenze, ohne Ende und eben diese schrankenlose Erweiterbarkeit des Raumes das ist seine Unendlichkeit. Die Erweiterung ist aber eine Thätigkeit, die Erweiterbarkeit eine Eigenschaft unsers Vorstellens und hat mit der wirklichen Unendlichkeit nichts zu thun. Es gibt für die sinnliche Wahrnehmung keine andere Wirklichkeit als die Körperwelt. Diese aber ist nach der Zahl der Körper und ihrer Theile eine endliche und begrenzte, da es eine unendliche Zahl nicht geben kann. Es steht uns frei den von den wirklichen Körpern abgelösten Empfindungsinhalt über die Grenzen der Körperwelt hinaus als seienden Raum vorzustellen, wie wir mit ihm die Entfernungen der einzelnen Körper von einander erfüllen. Aber der über den Grenzen der Körperwelt, wie der in den Abständen der einzelnen Körper als seiend gedachte Empfindungsinhalt ist eben Nichts außer unserm Bewußtsein, er wird nur als seiend gedacht, ist aber in Wirklichkeit keineswegs seiend. In Wirklichkeit seiend sind für die sinnliche Wahrnehmung einzig und allein die wirklichen

Körper. Zu den wirklichen Körpern gehört aber auch die Luft trotz ihrer Unsichtbarkeit, die alle Abstände der festen und flüssigen Körper erfüllen muß, da es in der Natur kein Leeres geben kann.

Ist der Raum eine bloße Vorstellung, der kein Wirkliches entspricht, so hat das „im Raume sein" einen ganz andern Sinn, als ihm gewöhnlich beigelegt wird. „Im Raume sein" heißt dann nicht „in einem Leeren sich in Wirklichkeit befinden", es heißt dann nur „als in einem Leeren befindlich gedacht werden." In einem Etwas, das als seiend bloß gedacht wird, kann ein Wirkliches ja auch nicht in Wirklichkeit sich befinden, sondern nur als sich befindend gedacht werden. So wahrhaft wirklich also auch die Körper sind, im Raume befinden sie sich nicht in Wirklichkeit, sondern werden nur als im Raume befindlich gedacht. Der Raum ist eben außer unserem Bewußtsein ein wahres Nichts. Freilich macht die alle unsere Begriffe begleitende Vorstellung auch das Nichts zu einem Etwas und dieses Nichts, das doch Etwas sein soll, das ist der leere Raum. Es liegt auf der Hand, daß der leere Raum ebensowenig als das Nichts ein Etwas sein kann und daß ebensowenig in ihm, als im Nichts etwas in Wirklichkeit sein kann. Höchstens kann ein Wirkliches im Raume als seiend gedacht werden. Aber kann denn im Nichts nicht ein Wirkliches sein? Unmöglich. Das Nichts sagt es doch selbst deutlich genug, daß es kein Wirkliches ist, daß es also bloß in unserm Denken Dasein hat; bloßer Inhalt unsers Denkens ist; wie soll denn nun in ihm etwas Wirkliches sein können, das ewig außer unserm Denken bleiben muß, niemals Inhalt unsers Denkens werden kann. Freilich macht uns die Vorstellung das Nichts beständig zu einem wirklichen Abgrund, zu einem wirklichen leeren Raum und da muß es denn im Widerspruche mit sich selbst ein wirkliches Etwas sein. Es kostet uns die größte Anstrengung trotz der Alles als seiend denkenden Vorstellung den Raum als nicht wirklich seiend und die Körper als nicht wirklich im Raume sich befindend festzuhalten. Im Raume, der als seiend bloß gedacht wird, können die Körper nicht wirklich sein, sondern als seiend bloß gedacht werden. Der Raum ist nicht ein wirklicher Ort für den Körper, sondern ein bloß gedachter Ort für dieselben. Es gibt aber doch auch einen wirklichen Ort für die Körper und dieser wirkliche Ort, das sind die wirklichen Körper, das ist das wirkliche Ausgedehnte. Wie die wirklichen Körper und das wirkliche Ausgedehnte nicht bloß als seiend gedacht werden, sondern in Wirklichkeit sind, so wird auch das in ihnen befindliche wirkliche Körperliche als in ihnen befindlich nicht bloß gedacht, sondern es befindet sich in ihnen wirklich. So befinden sich in der die Körper um-

gebenden ausgedehnten Luft die Körper wirklich, so auch kann der eine wirkliche Körper einen andern in Wirklichkeit in sich aufnehmen, die Luft ist der wirkliche Ort für alle Körper, die wir sehen, der eine Körper kann für den andern ein wirklicher Ort sein.

Wir denken uns den Raum als eine große Leere, als einen großen Behälter ohne Umfassungswände, in den wir Alles, was wir als wirklich denken, hineinsetzen. Wir können ja nichts als wirklich seiend denken ohne es in die Form der Vorstellung zu kleiden. Damit setzen wir es als außer uns und verlegen es vor uns in den als wirklich gedachten Raum. Alles, was ist, das muß, so will es uns durchaus scheinen, im Raume sein und zwar jedes an einer bestimmten Stelle, das Eine das Andere berührend oder in meßbarer Entfernung von ihm abstehend. Der Raum ist vermöge des Einflusses der Vorstellung der Gesichtskreis oder Horizont des Erkennens, den die Vorstellung uns zu überschreiten verbietet. Selbst wenn wir den Raum zu überschreiten versuchen wollten, wenn wir uns außerhalb des Raumes versetzen wollten, müßten wir in diesem „Außerhalb" uns doch wieder einer räumlichen Vorstellung bedienen und damit den Raum als Behälter voraussetzen. Es ist uns freilich möglich den rein geistigen Gehalt unserer Begriffe ohne Vorstellung insbesondere also ohne Raumvorstellung einen Augenblick festzuhalten. Mit Anstrengung unsers Denkens sind wir im Stande den rein geistigen Gehalt unserer Begriffe einen Augenblick von den Vorstellungen frei zu erhalten. Wir können ja den Begriff von der sich beimischenden Vorstellung unterscheiden. Wir können mit einem solchen rein geistigen Begriff einen Augenblick auch wohl den Gedanken des Wirklichseins seines Inhalts verbinden, ohne eine Vorstellung zu Hülfe zu nehmen und dieses rein geistige Wirkliche in den Raum zu setzen. Aber das ist denn doch nur durch eine besondere Anstrengung des Denkens und nur für einen Augenblick möglich. Im nächsten Augenblick schon stellt sich eine Vorstellung ein und zieht das geistige Wirkliche in den Raum hinab. Der Gedanke eines geistigen Wirklichen, das wir nicht in den Raum hineinsetzen, bleibt immer nur ein künstliches Erzeugniß unsers Denkens. Sobald das Denken dem natürlichen Strome seiner Thätigkeitsweise folgt, setzt es Alles, was immer es als wirklich denkt, in den Raum hinein.

Auch wenn wir uns einen wirklichen Geist denken, setzen wir denselben irgendwo in den Raum hinein. Nun ist aber der Geist einfach und unkörperlich. Sicherlich kann also der Geist nicht einen ausgedehnten Platz im Raume einnehmen. Soll der Geist im Raume seiend gedacht werden dürfen, so muß es einfache Punkte im Raume geben, in die wir dann den Geist mit unserm Denken versetzen. Der Punkt ist ein durch-

aus einfaches Etwas, das unserm Denken übrig bleibt, wenn es von aller Ausdehnung in der Länge, Breite und Dicke absieht. Der Punkt ist also ein Begriff, da er eben in keiner Weise als ausgedehnt gedacht wird. Allerdings verbindet sich mit dem Begriffe Punkt immer eine irgend ausgedehnte Vorstellung. Als ausgedehnt entspricht diese Vorstellung aber keineswegs dem, was wir im Begriff Punkt denken wollen. Solche einfache Punkte, wie sie dem Begriff Punkt entsprechen, müßte es im Raume geben, wenn wir den Geist in den Raum sollten hinein denken dürfen. Einfache Punkte kann es nun aber im Raum durchaus nicht geben. Der Raum ist seinem Wesen nach eine ausgedehnte Vorstellung. Das Ausgedehnte kann nun nie aus einfachen Punkten zusammengesetzt sein, durch Zusammensetzung einfacher Punkte entstehen. Auch die kleinsten Theilchen des Raumes müssen ausgedehnt sein und der Versuch ihrer Theilung würde sie nicht in einfache Theile auflösen, sondern vernichten. Der Ort, den ein einfacher Geist einnähme, müßte ein einfacher Punkt, dieser einfache Punkt müßte als Ort doch ein Theil des Raumes sein. Kann es nun keine einfachen Punkte im Raume geben, so darf auch der Geist nicht als im Raume seiend gedacht werden. Wir denken in der That den Geist auch nur als im Raume seiend, sofern wir ihn als etwas Wirkliches nicht mehr bloß geistig denken, sondern mit der Vorstellung bekleiden. So lange wir den geistigen Inhalt unserer Begriffe ohne Vorstellung für sich zu denken uns bemühen, so lange ist es uns ja völlig unmöglich diesen geistigen Gehalt als seiend in den Raum hineinzudenken, da der Raum ja eben auch eine Vorstellung ist. Was immer im Raum gedacht werden soll, das muß einen ausgedehnten Raum *einnehmen*. Nur das wirklich Ausgedehnte, also das Körperliche, kann und darf als im Raume seiend gedacht werden. Will man den einfachen Geist in den Raum hineindenken, so widerspricht man sich selbst, indem man in dem seiner Natur nach ausgedehnten, alle einfachen Theile ausschließenden Raume dennoch einfache Theile annimmt. Die Ausflucht, der Geist sei zwar im Raume, fülle aber nicht einen ausgedehnten Platz im Raume aus, ist also durchaus nichtig. Was keinen ausgedehnten Platz im Raume einnimmt, kann und darf auch nicht als im Raume seiend gedacht werden, da es im Raume keine unausgedehnten Plätze gibt.

Man sagt, der Geist sei da, wo er wirke. Indeß dieses Da und Wo sind örtliche, räumliche Bestimmungen, die auf den Geist keine Anwendung finden können. Der Geist ist ja auch nicht bei und neben dem, auf das er wirkt. Sonst wäre seine Wirksamkeit ja keine raumlose unkörperliche. Man kann durchaus nicht sagen, der Geist sei irgendwo. Denn das Irgendwo ist eine Stelle im Raume und eine solche ist für

den Geist völlig undenkbar. Das Da, Wo, Irgendwo sind Vorstellungen, die auf den Geist gar keine Anwendung finden können, die in Beziehung auf den Geist gar keinen Sinn und keine Bedeutung haben. Diese Vorstellungen gehören einem ganz anderen Gebiete an, als dem Gebiete des Geistes. Sie gehören dem Gebiete der Ausdehnung des Körperlichen an, indem es nichts Einfaches gibt, während das Gebiet des Geistes bloß Einfaches enthält ohne eine Spur von Ausgedehntem. Die Frage nach der Möglichkeit der Einwirkung eines Dinges auf ein anderes aus der Ferne hat für den Geist gar keinen Sinn. Das Dabeisein, das Entferntsein, das Berühren sind räumliche Vorstelluugen, die auf den Geist keine Anwendung finden.

Das Dasein der Körper im wirklichen, d. h. erfüllten und nicht leeren, bloß gedachten Raume, können wir die Gegenwart der Körper nennen. Auch für Gott und die Geister gibt es eine Gegenwart. Gott ist allgegenwärtig, dem Geiste eignet eine beschränkte Gegenwart. Wollen wir uns diese Gegenwart Gottes und der Geister denken, so müssen wir uns aller Raumvorstellung entschlagen, den leeren wie den erfüllten Raum mit dem Denken völlig abthun, da die Gegenwart Gottes und der Geister mit dem Raume durchaus nichts gemein hat. Das im Raume Gegenwärtige ist als Ganzes in dem ganzen Raume, den es einnimmt, mit seinen Theilen in den Theilen seines Raumes. Wie das im Raume Gegenwärtige, das Körperliche einen in Theilen auseinanderliegenden Gehalt hat, so hat es auch einen in Theilen auseinanderliegenden Ort. Nur die Berührungsflächen seiner Theile sind einander gegenwärtig, die Theile selbst liegen außereinander und sind einander darum nicht gegenwärtig. Sicherlich kann nun ein Geist einem Körper gegenwärtig sein, obgleich er in keiner Weise im Raume weder im leeren, noch im erfüllten oder im Körper sein kann. Wir haben dafür den Beweis in unserer Seele, welche unsern Körper belebt, auf ihn wirkt, ihm also gegenwärtig sein muß. Wie haben wir uns diese Gegenwart zu denken? Niemals ist der Geist im ausgedehnten Körper, weder als ausgedehnt, da er ja einfach ist, noch in einem einfachen Punkte, da es im ausgedehnten Körper wie im ausgedehnten Raume keine einfachen Punkte gibt, er ist in keiner Weise im ausgedehnten Körper eingeschlossen. Wir müssen alle Vorstellung des Ausgedehnten mit unserm Denken abthun, ehe wir uns denken können wie ein Geist einem Körper gegenwärtig sein könne. Wir können nur sagen, der Geist ist nicht jedem Theile des Körpers theilweise, sondern jedem Theile des Körpers ganz gegen-

wärtig. Wollten wir dieses örtlich, räumlich verstehen, so müßte der Geist in jedem Theile des Körpers oder seines Raumes ganz gegenwärtig sein und falls er in den vielen Theilen nicht verdoppelt und vervielfacht sein sollte, als ganz gegenwärtig in jedem der vielen Theile nothwendig außer sich selbst sein, da die vielen Theile außer einander sind. Das aber ist offenbar widersinnig. Wenn der Geist jedem Theile des Körpers ganz gegenwärtig ist, so trägt und hält er jeden Theil wie den ganzen Körper, ohne im Geringsten innerhalb der Ausdehnung der Theile und des Körpers zu sein.

Wie nun der Geist jedem Theile ganz gegenwärtig sein kann ohne in den ausgedehnten Theilen oder an oder bei ihnen zu sein, das ist uns unbegreiflich. Das rührt daher, weil wir uns einerseits um uns die Gegenwart des Geistes zu denken aller Raumvorstellung entschlagen und andererseits um uns zu denken, daß ein Geist einem Körper gegenwärtig sei für den Begriff des Körpers doch wieder die Vorstellung des erfüllten Raumes herbeiziehen müssen. Ganz wohl können wir bei den Begriffen wie z. B. den Begriffen des Seins der Ursache, der Verschiedenheit, in denen wir nichts Ausgedehntes denken, den Inhalt dieser Begriffe von den sich beimischenden Vorstellungen, die wir immer als ausgedehnt denken, trennen und für sich allein denken. Wir haben hierbei ja auch gar keine andre Aufgabe, als nur die Vorstellung fern zu halten. Wenn wir uns aber denken wollen, wie ein Geist einem Körper gegenwärtig sei, so müssen wir uns zugleich aller Vorstellung entschlagen und doch die Vorstellung wieder zurückrufen. Daher ist uns die Weise, wie ein Geist einem Körper gegenwärtig ist, unbegreiflich. Wir können nur sagen, daß erstens die Gegenwart des Geistes eine völlig andere ist, als die Gegenwart des Körpers im Raume und daß zweitens die Gegenwart des Geistes eine viel umfassendere ist, als die Gegenwart des Körpers im Raume. Denn bei der Gegenwart des Körpers im Raume sind strenge genommen nur die Berührungsflächen der einzelnen Theile einander gegenwärtig, der Geist kann aber mehren Theilen des Körpers, ja allen Theilen desselben zumal ganz gegenwärtig sein. Die Unbegreiflichkeit einer geistigen Gegenwart kommt uns erst recht zum Bewußtsein, wenn wir ihre Beschränktheit und Veränderlichkeit in's Auge fassen. Der Geist ist nicht allen, vielleicht nur einem bestimmten Körper gegenwärtig und doch ist er in keiner Weise vom Raume umgeben. Seine Gegenwart ist auf einen bestimmten Körper beschränkt und doch keineswegs im Raume beschränkt. Der Geist ist heute vielleicht diesem Körper, morgen einem

andern weit entfernten gegenwärtig, er ist veränderlich in seiner Gegenwart. Und doch ist diese Veränderung seiner Gegenwart in keiner Weise eine Ortsbewegung, ein Durchmessen der Entfernung die beide Körper trennt. Auch die Undurchdringlichkeit, vermöge deren der eine Körper nicht den Ort des andern zugleich mit ihm einnehmen kann, gilt offenbar nur für die ausgedehnten Körper. Zwei Geister, die einander gegenwärtig sind, bilden ein so inniges Ineinander, wie die Momente eines Begriffs z. B. das Sein und die Kraft als Momente des Begriffs Ursache. Wie wir in dem Begriff ein Raumloses, Unkörperliches erfassen, so in dem Ineinander seiner Momente die wechselseitige Gegenwart des Unkörperlichen unter einander.

Es ist Thatsache, nicht aller Inhalt unsers Bewußtseins ist Vorstellung, d. h. etwas als wirklich Ausgedehntes Gedachtes. Es gibt in unserm Bewußtsein auch Begriffe, deren Inhalt sowohl durchaus einfach ist, als auch durchaus einfach gedacht wird. Vermöge der Herrschaft der Vorstellung haben freilich alle unsere Begriffe einen sinnlichen Anstrich. Es wird uns äußerst schwer den einfachen Begriff von der ihn begleitenden als wirkliches Ausgedehntes gedachter Vorstellung zu trennen. Aber etwas Anderes ist trennen, etwas Anderes mit dem Denken unterscheiden. Wir sind uns gar wohl bewußt, daß wir in den Begriffen des Seins, der Ursache, der Verschiedenheit etwas durchaus Einfaches denken und daß die diese Begriffe begleitenden Vorstellungen eines Ausgedehnten etwas ganz Anderes sind, als diese Begriffe selbst. Wir erfahren an uns selbst, daß wir, wenn wir auch von aller Vorstellung eines Ausgedehnten beim Denken dieser Begriffe absehen, dennoch nicht alles Bewußtseinsinhalts verlustig gehen, sondern eben in diesen Begriffen einen durchaus einfachen Bewußtseinsinhalt übrig behalten. Wir haben dafür keinen deutlicheren Beweis als den Begriff des einfachen Punktes. Wir bilden uns diesen Begriff offenbar durch Verneinung aller und jeder Ausdehnung und ist er eben deshalb auch keineswegs identisch mit der Vorstellung eines Punktes, der doch immer noch irgendwie ausgedehnt ist. Der Begriff des einfachen Punktes ist eben reiner und bloßer einfacher Begriff. Obgleich wir aber diesen Begriff gewinnen durch Verneinung aller und jeder Ausdehnung, so hat doch dieser Begriff einen wahrhaft positiven Inhalt, er bezeichnet eben ein einfaches Etwas und der Gedanke dieses einfachen Etwas besteht und bleibt auch ohne den Gedanken der Verneinung aller und jeder Ausdehnung. Der Begriff des einfachen Punktes ist also keineswegs nichts als die Verneinung aller Ausdehnung, er bezeichnet ein wahrhaft positives einfaches Etwas. Ein solch positives einfaches Etwas, das nicht bloß übrig bleibt, wenn wir von aller Vor-

stellung absehen, sondern auch besteht und bleibt ohne den Gedanken der Verneinung der Vorstellung, bezeichnen auch die Begriffe des Seins und der Ursache. Erst wenn wir diese Begriffe uns selbst und Anderen ihrem Inhalt nach verdeutlichen und erklären wollen, dann müssen wir die sie begleitenden Vorstellungen verneinen, dann müssen wir auch zu sinnlichen Bildern, durch die wir uns das Geistige ja überhaupt anschaulich machen, unsere Zuflucht nehmen. Das kommt aber nicht daher, weil diese Begriffe keinen andern Gehalt haben, als die Verneinung der Vorstellung und die sinnlichen Bilder, die zu ihrer Veranschaulichung dienen, sondern einzig und allein daher, weil wir uns den durchaus einfachen, von allem Ausgedehnten völlig verschiedenen Inhalt dieser Begriffe wegen der Herrschaft der Vorstellung nur an der Vorstellung verdeutlichen können. Diesen einfachen, geistigen Gehalt der Begriffe, ergreifen wir sofort beim ersten Gebrauche derselben zur Erkenntniß des Wirklichen. Aber dabei denken wir dann noch nicht an den einfachen geistigen Gehalt dieser Begriffe, da wir ganz in's Wirkliche versenkt sind und zu dem dieses Wirkliche als ein vorstellungsmäßiges fassen: So stellt sich denn später und namentlich im wissenschaftlichen Erkennen das Bedürfniß heraus, diese Begriffe für sich zu betrachten, uns über ihren Inhalt Rechenschaft zu geben, uns diesen Inhalt zu verdeutlichen und zu erklären. Und erst auf dieser Stufe und zu diesem Zwecke verneinen wir die Vorstellung und veranschaulichen uns den Begriffsinhalt durch sinnliche Bilder. Auch etwas Einfaches haben wir längst gedacht in dem Wirklichen, das wir als seiend erkennen, da der zu dieser Erkenntniß nothwendige Begriff des Seins ja durchaus einfach ist, ehe wir den Begriff der Einfachheit uns durch Verneinung aller und jeder Ausdehnung vermitteln und verdeutlichen. Wir müssen eben strenge unterscheiden: ein Wirkliches durch die Begriffe als ein Seiendes, als eine Ursache erkennen und den Inhalt des Begriffs Sein, des Begriffs Ursache erfassen. Erst bei dieser Erfassung des Inhalts unserer Begriffe, wo wir unsere Begriffe, die nur Mittel zur Erkenntniß des Wirklichen sind, zum Gegenstand unserer Erkenntniß machen, müssen wir uns an die Vorstellung anlehnen und die Vorstellung zur Verdeutlichung und Veranschaulichung unserer Begriffe heranziehen. Diese Erfassung des Inhalts unserer Begriffe, bei der wir die Vorstellung verneinen und andererseits zur Veranschaulichung wieder herbeiziehen ist dann dasjenige, was wir gewöhnlich mit dem Worte Begriffsbildung oder Begriffsbestimmung bezeichnen, da bei der Erkenntniß des Wirklichen durch den Begriff uns der Begriff als solcher nicht zum Bewußtsein kommt. Aber auch bei dieser Begriffsbildung oder Begriffsbestimmung sind wir uns gar wohl bewußt,

daß der Inhalt des zu bestimmenden Begriffs ganz etwas Anderes ist, als die bloße Verneinung der Vorstellung oder als das zu seiner Veranschaulichung herbeigezogene sinnliche Bild.

Mag also die Herrschaft der Vorstellung über den Begriff so groß sein, wie immer, sie kann die einfachen, geistigen Begriffe aus unserm Bewußtsein nicht auslöschen oder ihren Unterschied von den in Wirklichkeit allerdings auch durchaus einfachen, aber doch als etwas wirklich Ausgedehntes gedachten Vorstellungen verwischen. In diesen einfachen, geistigen Begriffen haben wir nun eine vollgültige Gewähr für die Annahme eines Geistigen, (zunächst unserer eigenen Seele und der Seelen unserer Mitmenschen), das in keiner Weise ausgedehnt, sondern durchaus einfach ist, das deshalb auch in keiner Weise durch die nur das Ausgedehnte darstellende Vorstellung, sondern einzig und allein durch Begriffe erkannt werden kann, das endlich darum auch in keiner Weise im Raume sein kann, da der Raum ja in Wahrheit eine Vorstellung ist. Mag es uns darum auch noch so schwer fallen das Geistige, als in keiner Weise im Raume seiend zu denken, wir müssen dennoch entschieden auf diesem Gedanken bestehen, da auf das Geistige wie alle Vorstellung, so auch die Raumvorstellung durchaus unanwendbar ist.

Indeß die größte Schwierigkeit finden wir nun auch nicht darin, daß wir ein Geistiges überhaupt als in keiner Weise im Raum seiend denken sollen, sondern darin, daß wir ein Geistiges als allen Theilen des Körpers gegenwärtig denken sollen ohne daß es sich irgendwie an bei oder in dem Körper, also in dem wirklichen, erfüllten Raume befinde. Um das Gewicht dieser Schwierigkeit in etwas zu erleichtern müssen wir uns daran erinnern, daß die Ausdehnung, welche der Vorstellung entspricht, keineswegs die gesammte Wirklichkeit eines Körpers ausmacht, daß vielmehr all den einfachen Begriffen, die wir zur Erkenntniß der Körper gebrauchen, in den Körpern wahre Wirklichkeiten entsprechen und zwar Wirklichkeiten die ganz und gar andere sind, als die Ausdehnung mit ihren außer und nebeneinander liegenden Theilen. So ist das wirkliche Sein eines Körpers in keiner Weise durch eine Vorstellung, sondern einzig und allein durch den einfachen Begriff des Seins zu fassen und es ist dieses wirkliche Sein nothwendiger Weise etwas Untheilbares und Einfaches, in keiner Weise wie die Ausdehnung der Steigerung und des Grades fähig. Ein Ding ist entweder, oder ist nicht, von einem mehr oder weniger Sein kann man nicht sprechen. Wir können dieses einfache wirkliche Sein nicht in der Ausdehnung suchen, in der es nichts Einfaches gibt, die selbst theilbar und der Steigerung fähig ist. Es gibt also auch in den ausgedehnten Körpern einfache Wirklichkeiten, die sich als solche

nicht im Raume befinden. In ihnen haben wir einen Anknüpfungspunkt für die einem Körper gegenwärtigen Geister, diesen einfachen Wirklichkeiten des Körpers kann der Geist gegenwärtig sein ohne sich irgendwie im Raume zu befinden und da diese einfachen Wirklichkeiten den ganzen bloß begrifflich denkbaren Gehalt des Körpers insbesondere sein ganzes wirkliches Sein umfassen, so kann der Geist in ihnen auch wohl dem ganzen Körper gegenwärtig sein. Freilich ist hiermit die Unbegreiflichkeit einer auf einen Körper beschränkten Gegenwart des Geistes, der trotzdem in keiner Weise vom Raum umgeben und begrenzt ist, um nichts begreiflicher geworden; es wiederholt sich diese Unbegreiflichkeit jetzt vielmehr auch im Gebiete des Körperlichen selbst, da wir für die einfachen Wirklichkeiten des Körpers ebenfalls eine auf den ausgedehnten Körper beschränkte und doch keineswegs vom Raum begrenzte Gegenwart annehmen müssen. Die auf einen ausgedehnten Körper beschränkte und doch in keiner Weise vom Raum begrenzte Gegenwart eines Geistes ist und bleibt uns eine völlige Unbegreiflichkeit, ja sie erscheint uns sogar als widersinnig und in sich widersprechend. Das aber hat keinen anderen Grund, als weil wir uns zu gleicher Zeit der Vorstellung des Raumes wegen des Begriffes vom Geiste entschlagen und die Vorstellung des Raumes wegen des Begriffes vom Körper herbeiziehen müssen.

Es ist gewiß, in keinem Punkte zeigt sich die Herrschaft der Vorstellung mächtiger als in der Raumvorstellung. Wir sprechen von einem wirklichen Raum und meinen damit eine Leere, wir sprechen von wirklichen Plätzen in dieser Leere. Diese Leere ist uns dann der Eine große Behälter, in den wir Alles, was wir erkennen, hineinsetzen. Diese Sprech- und Denkweise ist uns zur andern Natur geworden oder hat von Anfang an zur Natur unserer Sprache und unsers Denkens gehört. So sehr wir ihre Verkehrtheit und Unrichtigkeit erkennen, wir sind nicht im Stande sie abzulegen und uns die entgegengesetzte richtige Sprech- und Denkweise anzugewöhnen. Es kostet uns sogar die größte Mühe die Unrichtigkeit dieser Sprech- und Denkweise nur zu erkennen und in unserm Erkennen der Dinge stets unbeirrt festzuhalten. Die Raumvorstellung macht sich gegen unsere Absicht und trotz unserer Vorsicht bei unserm Erkennen beständig geltend. Bei dem Gedanken einer auf einen Körper beschränkten und doch nicht vom Raume begrenzten Gegenwart des Geistes wirkt sie völlig verwirrend auf unser Erkennen ein, so daß das Erkennen nur mit äußerster Mühe diesen Gedanken festzuhalten vermag.

## Die Ausdehnung der Vorstellung.[2])

Wenn wir uns einen Körper vorstellen, so können wir von seiner Farbe, von seiner Glätte, Rauheit, von allen Beschaffenheiten desselben, die den einzelnen Sinnesempfindungen entsprechen, absehen. Wenn wir dies thun, so bleibt uns immer noch die Ausdehnung des Körpers in Länge, Breite und Dicke übrig und wir gewinnen auf diese Weise eine Vorstellung von der bloßen Ausdehnung des Körpers. Der vorgestellte Körper ist nun kein wirklicher Körper, sondern nur eine Vorstellung. Das, was wir also übrig behalten, wenn wir von allen den Sinnesempfindungen entsprechenden Beschaffenheiten absehen, ist nicht die bloße Ausdehnung eines wirklichen Körpers, sondern die bloße Ausdehnung der Vorstellung. Durch solches Absehen von allen den Sinnesempfindungen entsprechenden Beschaffenheiten gewinnen wir also die bloße Ausdehnung der Vorstellung. Um aber auf solche Weise durch eine absehende Thätigkeit des Denkens die bloße Ausdehnung der Vorstellung zu gewinnen, dazu müssen wir schon ausgedehnte Vorstellungen haben. Es fragt sich nun, wie kamen wir ursprünglich dazu die Vorstellungen als ausgedehnt zu denken, uns ausgedehnte Vorstellungen zu bilden. Natürlich müssen wir zur Beantwortung dieser Frage auf die Vorstellungen unser Augenmerk richten, welche wir bei der sinnlichen Wahrnehmung eines Körpers bilden, da alle bei der Wiedervergegenwärtigung eines Körpers erzeugten Vorstellungen nur Wiederholungen jener Vorstellungen sind. Die sinnliche Wahrnehmung eines Körpers besteht nun darin, daß wir den Empfindungsinhalt, der in Folge der Einwirkung eines Körpers auf unsere fünf Sinne in uns entsteht, als seiend denken. Sind die Einwirkungen auf unser Gesicht oder Getast geschehen, so denken wir den Empfindungsinhalt immer als ein ausgedehntes Seiendes. Dieser als ausgedehntes Seiendes gedachte Empfindungsinhalt, das eben ist die Vorstellung. Es fragt sich also, wie kommen wir dazu bei der sinnlichen Wahrnehmung den Empfindungsinhalt als ein Ausgedehntes zu denken.

Man hat nun wohl gesagt, beim Sehen entstehe in Folge der Einwirkung des Körpers auf der Netzhaut ein ausgedehntes Bild des Körpers und dieses ausgedehnte Bild veranlasse uns den Körper als ausgedehnt zu denken. Wir sehen dieses Bild mit unsern eigenen Augen im fremden Auge in der Größe des Auges. Wir können daraus schließen,

---

[2]) Vergleiche E. von Hartmann, Philosophie des Unbewußten. Vierte Auflage. Berlin. Duncker 1872. S. 297—304.

daß auch in unserm eigenen Auge beim Sehen ein solches Bild entsteht. Aber in keiner Weise können wir doch das beim Sehen in unserm Auge entstehende Bild selbst sehen. Wir haben beim Sehen nichts anderes in uns als die mit diesem Bilde gegebene Gesichtsempfindung, die von dem Bilde selbst gar nichts enthält. Die Einwirkung des Körpers versetzt die Nervenenden, aus denen die Bildfläche der Netzhaut gebildet ist, in eine schwingende Bewegung, jeder dieser Nervenenden setzt seine Schwingung isolirt bis zum Gehirn, von dem der Nerv seinen Ausgang nimmt, fort. Daraus hat man geschlossen, daß im Gehirn, ein dem Netzhautbilde entsprechendes Bild beim Sehen entstehe. Indeß sind die Nervenfasern beim Eintritt in das Gehirn viel zu sehr verschlungen, ihre Schwingungen werden hier entsprechend dem veränderten Baue der Nervenmasse ganz andere, so daß an ein dem Netzhautbild wirklich entsprechendes Gehirnbild kaum mehr zu denken ist. Aber auch angenommen, ein solches dem Netzhautbilde entsprechendes Bild käme im Gehirn zu Stande, die Seele vermöchte doch dieses ausgedehnte Bild eben so wenig zu sehen, als das Netzhautbild des Auges, es sei denn daß sie mit einem zweiten Auge hinter dem Gehirn steckte und sich das Gehirnbild betrachtete. Wir nehmen beim Sehen offenbar nichts wahr von einem ausgedehnten Bilde auf der Netzhaut unsers Auges oder im Gehirn. Wir haben eben nichts in uns als die Gesichtsempfindung, die von wirklichen ausgedehnten Bildern gar nichts enthält. Zwar denken wir uns den Empfindungsinhalt sofort als ausgedehnt. Aber wir denken uns ihn auch nur als ausgedehnt, in Wirklichkeit ist er ganz und gar einfach und völlig unausgedehnt. Er hat nicht wirkliche, sondern bloß gedachte aneinanderliegende Theile, nicht wirkliche, sondern bloß gedachte Größe, nicht wirkliche, sondern bloß gedachte Gestalt. Es ist nichts irrthümlicher als die Vorstellung, den als ausgedehnt bloß gedachten Empfindungsinhalt als einen wirklichen körperlichen Abdruck des Netzhautbildes oder des Körpers selbst zu nehmen. Und diese irrthümliche Annahme hat es veranlaßt die Ausdehnung der Vorstellung von der Ausdehnung des Netzhautbildes herzuleiten, während doch die bloß gedachte Ausdehnung der Vorstellung und die wirkliche Ausdehnung des Netzhautbildes völlig verschiedenen, ja entgegengesetzten Gebieten angehören. Jene gehört dem Gebiet des Bewußtseins, diese dem Gebiet der Wirklichkeit an. Das Wirkliche selbst kann nun niemals in das Bewußtsein eingehen, das Bewußtsein kann das Wirkliche selbst niemals als seinen Inhalt umfassen, das Bewußtsein kann nicht über sich selbst und aus sich selbst hinaus und zum Wirklichen selbst hinübergehen. Wie soll darum die Seele aus dem wirklich ausgedehnten Netzhaut- oder Gehirnbilde den bloß als ausgedehnt gedachten Bewußtseins-

inhalt gewinnen? Sie kann ja gar nicht aus dem Kreise des Bewußtseins heraus und zum Wirklichen selbst hinüber.

Es gibt nur einen Ausweg zur Erklärung, warum die Seele den Empfindungsinhalt als ausgedehnt denkt. Es muß in der Empfindung irgend etwas liegen, was die Seele veranlaßt, sie als ausgedehnt und zwar als ausgedehnt in dieser bestimmten Größe und Gestalt zu denken. Denn die Empfindung entsteht wirklich in Folge der Einwirkung des Körpers und sie liegt ganz und voll innerhalb des Bewußtseins. Nun gilt freilich als ganz allgemeines Gesetz: Gleiche Schwingungen verschiedener Nervenfasern bringen ununterscheidbare Empfindungen hervor, so daß wenn mehre Nervenfasern zugleich in gleicher Weise schwingen, nicht den einzelnen Nervenfasern entsprechende verschiedene Empfindungen entstehen, sondern nur Eine Empfindung, deren Stärke eben so groß ist, wie die Summe der Stärke der einzelnen Empfindungen, die entstehen würden, wenn die einzelnen Nervenfasern je der Reihe nach und nicht zugleich in Schwingung kämen. Wenn man mit einem Nasenloch riecht, so hat man dieselbe Empfindung nur schwächer, als wenn man mit beiden Nasenlöchern riecht. Dasselbe gilt für den Geschmack, wenn er einen kleineren oder größeren Theil der Zunge oder des Gaumens in Anspruch nimmt. Auch der Schmerz wird nicht ein anderer, sondern nur ein größerer, wenn er sich über eine größere Körperfläche ausbreitet. So wahr und so allgemeingültig dieses ist für alle Sinne, so finden wir doch beim Tast- und Gesichtssinne sehr bedeutungsvolle Unterschiede. Jede gleiche Tastempfindung an verschiedenen Hautstellen ist mit einem ganz verschiedenen Spannungs- und Dehnungsgefühl verbunden, welches durch dieselbe Nervenfaser, wie die Tastempfindung selbst der Seele zugeführt wird. Ganz ebenso erhält eine Gesichtsempfindung je nach der Lage der betroffenen Theile der Netzhaut zum Punkte des deutlichsten Sehens und nach der unwillkürlich erfolgenden Drehung der betroffenen Netzhautstelle zum Punkte des deutlichsten Sehens, dem sogenannten gelben Fleck, ganz bedeutungsvolle Unterschiede. Trotzdem also jenes Gesetz ganz allgemein für alle Sinne gilt, gleichzeitige und gleichartige Schwingungen verschiedener Tastnerven oder Gesichtsnerven an sich also nicht verschiedene Empfindungen, sondern nur Eine Empfindung von größerer Stärke zur Folge haben, so ist bei den Tast- und Gesichtsempfindungen doch durch gewisse Unterschiede ein Auseinanderhalten der von den verschiedenen gleichzeitig und gleichartig schwingenden Nervenfasern herrührenden Empfindungen ermöglicht. Damit gewinnen wir dann in Folge der Einwirkung der Körper auf unsern Tast- oder Gesichtssinn jedesmal eine Summe unterscheidbarer, von den einzelnen Nervenfasern des betroffenen Theiles des

Tast- oder Gesichtssinns herrührender Empfindungen. Diese Summe unterscheidbarer Empfindungen hat allerdings noch nicht die geringste Aehnlichkeit mit der als wirklich ausgedehnt gedachten Vorstellung, sie enthält von einer auch bloß gedachten Ausdehnung noch nicht das Mindeste in sich. Allein da die einzelnen von einander unterscheidbaren Empfindungen je den einzelnen Nervenfasern, die in der Netzhaut des Auges oder in den Tastwärzchen der Haut münden, entsprechen, so ist die Seele, wenn sie den Inhalt der Summe dieser Empfindungen als ausgedehnt denken will, gebunden diesen Inhalt auf Grund der Summe der Empfindungen als ausgedehnt nicht willkürlich, sondern mit bestimmter Größe und Gestalt zu denken. Die gedachte Ausdehnung also der Vorstellung, das ist unser Ergebniß, ist ein selbstthätiges Erzeugniß, eine Schöpfung der Seele, der aber die Seele auf Grund der Summe unterscheidbarer den einzelnen im Auge und der Haut mündenden Nervenfasern entsprechender Empfindungen eine bestimmte Gestalt und Größe verleiht. Die Ausdehnung der Vorstellung muß nothwendiger Weise eine selbstthätige Schöpfung der Seele sein. Können wir dieselbe nicht einfach als Abdruck aus dem körperlichen Bilde der Netzhaut erklären, da wir das wirkliche Ausgedehnte nicht in unser Bewußtsein aufnehmen noch weniger aus uns heraus und an das Wirkliche selbst unmittelbar herantreten können, so sind wir für die Erklärung der Entstehung der Ausdehnung der Vorstellung einzig auf die Empfindung angewiesen, die in Folge der Einwirkung der Körper entsteht und völlig unserm Bewußtsein angehört. Die Empfindung ist aber an sich genommen durchaus einfach und wird auch als einfach gedacht. Nehmen wir nur, um uns dies zu veranschaulichen die Empfindung eines Schmerzes. Der Schmerz wird in keiner Weise als ausgedehnt gedacht. In der Empfindung als solcher kann uns also auch die wenn auch bloß gedachte Ausdehnung nicht gegeben sein. Es bleibt uns also nichts übrig als die Ausdehnung als eine selbstthätige Schöpfung der Seele zu bezeichnen und wir müssen zufrieden sein in den von einander unterscheidbaren den einzelnen Nervenfasern entsprechenden Gesichts- und Getastempfindungen die Ursache gefunden zu haben dafür daß die Seele obgleich die gedachte Ausdehnung der Vorstellung selbstthätig schaffend dennoch über ihre Größe und Gestalt nicht willkürlich, sondern auf Grund jener Empfindungen verfügt.

Wie kann aber die Seele auf Grund dieser unterscheidbaren Empfindungen die Größe und Gestalt der Ausdehnung bestimmen? Wir sind gewohnt, jede Summe von Theilen in einem räumlichen Nebeneinander von bestimmter Größe und Gestalt zusammenzufassen. Diese Gewohnheit

setzt aber schon die Vorstellung des Raumes und der Ausdehnung voraus; wir dürfen uns also nicht auf sie berufen, um uns die ursprüngliche Auffassung des Empfindungsinhalts als eines ausgedehnten zu erklären. Wir haben aber auch nicht nöthig, uns auf diese Gewohnheit zu berufen. Die größere oder geringere Anzahl der den einzelnen Nervenfasern entsprechenden unterscheidbaren Empfindungen gibt offenbar einen Anhalt und eine Stütze für die Bestimmung der Größe der Ausdehnung der Vorstellung. Die einzelnen Empfindungen sind dann je nach der Lage der entsprechenden Nervenfasern verschieden. Die Unterschiede der Empfindungen entsprechen also, obgleich in keiner Weise irgend gedachte Ausdehnung enthaltend den Lageunterschieden der einzelnen Nervenfasern. Ohne Zweifel kann darum nach den Unterschieden der Empfindungen der Ausdehnung der Vorstellung eine entsprechende Gestalt bestimmt werden.

Ausdehnung und Empfindung können nie, so sahen wir früher, Inhalt des Denkbewußtseins sein, sie sind nur Inhalt des Empfindungsbewußtsein. Die eigenthümliche Beschaffenheit der Ausdehnung und Empfindung wird darum nur empfunden und nicht gedacht. Erst in mittelbarer und unbestimmter Weise können Ausdehnung und Empfindung vom Denken erfaßt werden. Was von Ausdehnung und Empfindung gilt, das gilt auch von den Unterschieden, an denen wir die von verschiedenen Nervenfasern herrührenden Empfindungen auseinanderhalten können. Es sind Unterschiede der Dehnung und Spannung in den einzelnen Empfindungen enthalten, darum mit zum Gehalt der einzelnen Empfindungen gehörend, sie können darum unmittelbar und nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nur empfunden und erst in mittelbarer nnd unbestimmter Weise gedacht werden. Die Unterscheidung der einzelnen Empfindungen von einander ist freilich Sache des Denkens; aber das, was in den einzelnen Empfindungen den Unterschied begründet, vermöge dessen sie nicht in Eine stärkere Empfindung zusammenfallen, sondern noch als mehre unterschieden werden können, das kann nicht Denkinhalt, sondern nur Empfindungsinhalt sein, das kann unmittelbar und nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nur empfunden werden. Das, was den Unterschied der einzelnen Empfindungen als in ihnen selbst enthalten begründet, das wird aber als Unterschied nicht empfunden, sondern durch den Begriff des Unterschiedes gedacht. Da es nun für die Erzeugung der Ausdehnung der Vorstellung in bestimmter Größe und Gestalt wesentlich darauf ankommt, das in den einzelnen Empfindungen den Unterschied Begründende als Unterschied zu erkennen, mit andern Worten die einzelnen Empfindungen wirklich zu unterscheiden, was nur das Denken vermag, so setzt also die erste und ursprüngliche Erzeugung der Ausdehnung

der Vorstellung nothwendiger Weise das Denken voraus. Weiß ja doch jede einzelne einem bestimmten Nerv entsprechende Empfindung nur von sich selbst, da die Empfindung nur sich selbst und nichts außer sich zu erfassen im Stande ist — und kann darum die Empfindung in keiner Weise über die Summe der mit ihr gleichzeitigen und gleichartigen Empfindungen und über die Art ihres Unterschiedes, nach welcher Summe und Art sich die Größe und Gestalt der Ausdehnung der Vorstellung richtet, berichten. Natürlich können wir die Erzeugung der Ausdehnung der Vorstellung keiner andern Kraft beilegen als der Empfindung. Die Empfindung und nicht das Denken hat ja die Ausdehnung zu ihrem unmittelbaren Gegenstand und Inhalt. Sie allein ist darum auch im Stande die Ausdehnung der Vorstellung ursprünglich zu erzeugen. In der Bestimmung der Größe und Gestalt der Ausdehnung ist die Empfindung von der durch das Denken ermittelten Summe unterschiedener Empfindungen abhängig. Die Möglichkeit einer solchen Abhängigkeit kann in keiner Weise beanstandet werden, da Empfindungs- wie Denkbewußtsein, obgleich ganz verschieden und in keiner Weise in einander übergehend, doch dem Einen menschlichen Bewußtsein angehören und dasselbe bilden. Hat nun so die Empfindung ihrem Inhalt eine nicht wirkliche, sondern nur dem Bewußtsein angehörige Ausdehnung gegeben, so kommt nun das Denken und denkt diesen ausgedehnten Empfindungsinhalt als wirklich ausgedehnt oder als Körper, macht mit andern Worten den ausgedehnten Empfindungsinhalt mit Hülfe des Begriffes Sein zur Vorstellung. Die Vorstellung verdankt so ihr Dasein einem mannigfachen Ineinanderwirken von Empfindung und Denken. Zuerst die den verschiedenen Nervenfasern entsprechenden Gesichtsempfindungen, dann Unterscheidung derselben von einander durch das Denken, dann Ausdehnung des Empfindungsinhalts durch die Empfindung, endlich Denken des ausgedehnten Empfindungsinhalts als seiend durch den Begriff des Seins.

Die Ausdehnung ist es eigentlich, was in der Vorstellung unser ganzes Denken beherrscht. Sie nimmt in dem Alles umfassenden, unbegrenzt gedachten Raume, der eben als nichts als bloße Ausdehnung gedacht werden kann, alle Wirklichkeit ausschließlich für sich in Anspruch. Sie macht sich in der Körperwelt maßlos breit, während uns alles Geistige zu einem winzigen Punkte zusammenschrumpft und nur mehr unter dem Begriff eines einfachen Punktes faßlich wird. Und doch ist die Ausdehnung das Inhaltleere, für das Denken völlig Unfruchtbare, weil ganz und gar Gleichförmige in jedem Theile wie im Ganzen. Und doch ist das Geistige gerade dasjenige, was unserm Geist die reichste Nahrung und den ergiebigsten Stoff zum Denken bietet. Darum nennen,

wir ja gerade das für das Denken Fruchtbare geistvoll. Auch dasjenige, was in den Körpern unserm Geiste Stoff zum Denken gibt, ist nicht die Ausdehnung, die ja ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nach gar nicht einmal denkbar ist, was unserm Geiste in den Körpern Stoff zum Denken gibt, ist dasjenige, was in ihnen den einfachen geistigen Begriffen entspricht und durch sie, nicht durch Vorstellungen gedacht wird. Was die Ausdehnung zum Unfruchtbarsten für das Denken macht, ist ihre vollständige Gleichförmigkeit, was den Geist zum Fruchtbarsten für das Denken macht, ist die Thatsache, daß es gleiche Geister gar nicht geben kann. Gleiche körperliche Dinge kann es wohl geben. Denn wenn sie auch völlig gleich sind, so können sie doch an verschiedenen Orten sich befinden und da das eine niemals zugleich mit dem andern denselben Ort einnehmen kann, so werden sie sich immer durch die verschiedenen Orte, die sie zu gleicher Zeit einnehmen, unterscheiden und also verschiedene, mehrere Dinge bleiben. Geister können nun aber gar keinen Ort, also auch keine verschiedenen Orte einnehmen und wenn sie auch eine auf einen bestimmten Körper beschränkte Gegenwart haben, so können doch mehre Geister zumal ein und demselben Körper, in gleicher Weise gegenwärtig sein, so daß also die auf einen bestimmten Körper beschränkte Gegenwart eines Geistes in keiner Weise ein Unterscheidungsmerkmal dieses Geistes von andern Geistern abgibt. Sollen also zwei Geister verschieden sein, so müssen sie nothwendig in sich verschieden sein, da sie sich durch ihre Gegenwart nicht unterscheiden können. Sind sie also nicht in sich verschieden, so sind sie in keiner Weise verschieden, sondern fallen völlig in Eins zusammen. Gleiche Geister kann es also durchaus nicht geben. Was von den Geistern gilt, das gilt natürlich auch von allem bloß begrifflich Erkannten. Das blos begrifflich Erkannte kann keine örtliche Gegenwart haben und die beschränkte Gegenwart, welche ihm eignet, können mehre begrifflich Erkannte mit einander gemeinsam haben. Sie kann also ein Unterscheidungsmerkmal mehrer begrifflich Erkannten nicht mehr abgeben. Sollen sie noch unterschieden sein, so müssen sie in sich verschieden sein. Es kann also nicht mehre gleiche, bloß begrifflich erkannte Dinge geben. So bietet also jeder Geist jedes bloß begrifflich Erkannte, weil nicht gleich mit irgend einem Andern dem Geiste neuen Stoff und neue Nahrung.

Wiederholt haben wir hervorgehoben, daß die Empfindung ganz und gar auf sich beschränkt sei und in keiner Weise aus sich etwas, außer ihr Gelegenes erfassen könne. Aus diesem Grunde muß ja das Denken sogar die Summe der Empfindungen und die Art ihres Unterschiedes erfassen, damit in der Empfindung selbst das Bewußtsein einer Ausdehnung von

bestimmter Größe und Gestalt entstehen kann. Die Ausdehnung selbst nun kann nach ihrem eigenthümlichen Wesen nur empfunden und nicht gedacht werden. Das haben wir wiederholt betont. Ist nun dies der Fall, so liegt die Frage nahe, ob denn die Ausdehnung, wie wir sie empfinden, eine wirkliche Eigenschaft der Körper sei. Jedenfalls muß dasjenige, was das Denken in den Empfindungen erfaßt und nach dem sich die Größe und Gestalt der Ausdehnung richtet, etwas in den Empfindungen Wirkliches sein und auch in den Körpern, von denen die Empfindungen herrühren, ein entsprechendes Wirkliches haben. Aber das, was das Denken in den Empfindungen erfaßt, ist noch keineswegs die Ausdehnung, die nur empfunden und nicht gedacht werden kann, es ist nur dasjenige, nach dem sich die Größe und Gestalt der Ausdehnung richtet und welches darum den ganzen begrifflichen Gehalt der Geometrie ausmacht. Die Frage bleibt, ob die Ausdehnung, wie wir sie empfinden, eine wirkliche Eigenschaft der Körper sei. Wie dem aber auch immer sein möge, so viel steht unabänderlich fest, die Ausdehnung kann nicht das Wesen der Körper ausmachen. Das Wesen einer Sache läßt kein Mehr oder Minder zu, es ist der Steigerung und des Grades nicht fähig. Die Ausdehnung ist nun aber in Länge, Breite und Höhe durch und durch der Steigerung und des Grades so sehr fähig und sogar bedürftig, daß sie ohne die Möglichkeit einer solchen Steigerung aufhören würde, Ausdehnung zu sein. Das Wesen des Körpers kann also nicht in der Ausdehnung bestehen, dieses Wesen kann höchstens fähig sein, die Ausdehnung als seine Form zu tragen. Besteht das Wesen, der Körper aber nicht in der Ausdehnung, so muß dieses Wesen in etwas Einfachem bestehen. Ist aber dies der Fall, so tritt uns sofort die andere Frage entgegen, ob denn wohl für solch ein einfaches Wesen der Körper die Ausdehnung eine angemessene, normale Form sei, ob wir nicht vielmehr die Ausdehnung als eine abnormale Form für das einfache Wesen der Körper bezeichnen müssen, eine Frage, die wir in letzterem Sinne zu bejahen kaum umhin können.

## Die Welt der Begriffe.

Wegen der Herrschaft der Vorstellung ist unser Erkennen in die Sinnenwelt versenkt und darum zunächst auf die Erfassung der körperlichen Dinge gerichtet. Die erste Erfassung der körperlichen Dinge durch das Erkennen nimmt jedes einzelne körperliche Ding getrennt von den übrigen Dingen für sich ohne die vielen Momente, die das Ding ausmachen, von einander zu unterscheiden. Erst das spätere Denken verbindet

die einzelnen körperlichen Dinge mit einander und trennt die einzelnen Momente von einander, welche ein körperliches Ding ausmachen. Eine solche Erfassung eines körperlichen Dinges findet nun jedes Mal Statt, wenn ein körperliches Ding sich unsern Sinnen darbietet und sie ist die Grundlage alles weiteren Erkennens und Denkens über den Körper.

Das Erkennen eines Wirklichen und also auch die erste Erfassung eines Körpers ist nun nichts anders, als das Denken des dem Wirklichen entsprechenden Bewußtseinsinhalts als wirklich. Zu jedem Erkennen eines Wirklichen ist also zunächst ein dem Wirklichen entsprechender Bewußtseinsinhalt erforderlich und dieser Bewußtseinsinhalt wird dann beim Erkennen als wirklich gedacht. Nun kommt uns beim Erkennen eines Wirklichen der Bewußtseinsinhalt als solcher in keiner Weise zum Bewußtsein, wir denken in keiner Weise daran, daß er eben bloßer Bewußtseinsinhalt sei, wir denken ihn in allen seinen Theilen als ein Wirkliches, als einen wirklichen Gegenstand. Somit denken wir auch nicht etwa den Bewußtseinsinhalt für sich und seine Wirklichkeit auch für sich, jedes durch einen besonderen Gedanken. Wir haben nur den Einen Gedanken *des Bewußtseinsinhalts als eines wirklichen Gegenstandes*. Wie der wirkliche Gegenstand ein völlig einheitlicher ist, so ist auch der bei der Erkenntniß des Wirklichen in uns vorhandene Gedanke des Wirklichen ein völlig einheitlicher, in dem wir nicht verschiedene Momente unterscheiden, mag er auch noch so viele verschiedene Momente enthalten. Bei dem Erkennen des Wirklichen und also auch *bei der ersten Erfassung der Körper gibt es also keine Verbindung verschiedener Begriffe, keine Beziehung derselben auf einander, keine Aussage derselben von einander*, es gibt beim Erkennen des Wirklichen, *bei der ersten Erfassung der Körper mit andern Worten kein Urtheil*. Das Erkennen des Wirklichen, das erste Erfassen der Körper ist nichts, als ein Denken des entsprechenden Bewußtseinsinhalts als eines wirklichen Gegenstandes.

Denken wir ferner bei der Erfassung eines Wirklichen in keiner Weise an den Bewußtseinsinhalt, den wir als wirklich denken, denken wir bei ihr an nichts Anderes, als an das Wirkliche selbst, so kann auch bei ihr von Wahrheit oder Falschheit unsers Erkennens keine Rede sein. Die Annahme, als wenn diese Erfassung wahr oder falsch sein könnte, beruht auf dem hartnäckigen Vorurtheil unserer Natur als wenn diese Erfassung ein Umfassen des Wirklichen selbst, ein Ergreifen des Wirklichen selbst sei, während sie doch nichts ist als ein Denken eines bestimmten Bewußtseinsinhalts als wirklich. *Das Denken eines Bewußtseinsinhalts als wirklich kann doch ebenso wenig wahr oder falsch sein,*

als das Vorstellen von früher wahrgenommenen Körpern, die nicht gegenwärtig sind. Auch wenn ich einen bestimmten Bewußtseinsinhalt an einem bestimmten Orte, an dem sich ein ganz anderes als das meinem Bewußtseinsinthalt entsprechende Wirkliche befindet, an dem also das meinem Bewußtseinsinhalte entsprechende Wirkliche sich gar nicht befinden kann, als seiend denke, kann mein Denken nicht falsch genannt werden. Freilich ist dann das meinem Bewußtseinsinhalt entsprechende Wirkliche nicht an dem Orte, aber ich habe bei der Erfassung es auch als dort seiend bloß gedacht, aber keineswegs von ihm behauptet, daß es in Wirklichkeit dort sei. Von Wahrheit und Falschheit kann erst in dem Urtheile, in der Aussage, in den Behauptungen die Rede sein. Erst dann also, wenn wir etwas schon in irgend einer Weise als wirklich erkannt haben und nun von dem so erkannten Wirklichen etwas aussagen wollen, kann in unserm Erkennen von Wahrheit oder Falschheit Rede sein.

Hätten wir freilich bei unserm ersten Erfassen eines Wirklichen ein Bewußtsein von dem Bewußtseinsinhalts als solchen, den wir als wirklich denken, so gäbe es auch in diesem ersten Erfassen eines Wirklichen schon Wahrheit und Falschheit. Wir hätten dann mit dem Bewußtsein von dem Bewußtseinsinhalt, den wir als wirklich denken, auch ein Bewußtsein von der Wahrheit unsers Erkennens von der Uebereinstimmung des Bewußtseinsinhalts mit dem Wirklichen. Die Herrschaft der Vorstellung nun läßt das Bewußtsein um unsern Bewußtseinsinhalt als solchen gar nicht aufkommen, sie läßt uns nur an das Wirkliche denken. Damit sind wir denn sofort beim ersten Akt des Erkennens im Reiche der Wirklichkeit, wir werden unwillkürlich in dasselbe hineinversetzt und brauchen uns dasselbe nicht erst durch unsere Denkthätigkeit zu erobern. Wir brauchen uns nicht aus dem Reiche der Zweifel in das Reich der Wirklichkeit hineinzuarbeiten. Die Wirklichkeit ist das Erste in unserm Denken und der Zweifel kann sich erst einstellen, nachdem wir von der Wirklichkeit längst Besitz genommen haben. Damit ist nun aber auch das Denken ganz und gar unter die Herrschaft und das Joch der durch die Sinne gebotenen Wirklichkeit gespannt, denn diese ist es, in die das Denken unwillkürlich versetzt wird. Von der sinnlichen Vorstellung wird das Denken in die sinnliche Wirklichkeit hineingestürzt und hineingerissen. Daher kommt es denn, daß das Denken auf sich selbst auf seinen eigenen Bewußtseinsinhalt vergißt und nur mehr an das sinnliche Wirkliche denkt. Damit ist das Denken denn auch seiner einzig naturgemäßen Stellung gegenüber der sinnlichen Wirklichkeit beraubt: als das Thätige,



Erfassende sollte es die sinnliche Wirklichkeit beherrschen und nun wird es selbst von der sinnlichen Wirklichkeit fortgerissen und beherrscht, von sich aus, mit dem Vollbewußtsein seiner selbsteigenen Kraft sollte es die sinnliche Wirklichkeit ergreifen und nun wird alles Bewußtsein der eigenen Kraft und Thätigkeit von dem Bewußtsein der sinnlichen Wirklichkeit verdrängt und verwischt.

Die Vorstellung ist ferner der Grund, daß das Erkennen die körperlichen Dinge getrennt von einander jedes einzelne für sich auffaßt. Jede Vorstellung stellt uns ja ein bestimmtes einzelnes Ding dar, sei es nun ein Ganzes oder nur ein Theil eines Ganzen, sei es z. B. ein Baum oder der Ast eines Baumes. Zwischen den einzelnen Vorstellungen gibt es keine anderen Beziehungen als daß sie sich gegenseitig wecken und so aufeinanderfolgen. Ihre Gegenstände sind außer einander und neben einander im Raume. Gemäß der Vorstellung wird nun jedes Ding getrennt von den übrigen für sich aufgefaßt. Damit erhalten wir wol eine Summe von Einzeldingen, aber der Zusammenhang dieser Einzeldinge tritt nicht ins Bewußtsein, wir erhalten keinen Begriff von dem Ganzen, dem die Einzeldinge als Theile angehören. So verwirrt und zerstreut jene Summe von Einzeldingen unser Bewußtsein, wir sehen, wie es sprichwörtlich heißt, vor lauter Bäumen den Wald nicht, es kommt nicht zu einer wahren Sammlung des Bewußtseins, das Bewußtsein beherrscht nicht die Masse der ihm gebotenen Einzeldinge, es wird vielmehr von denselben bald hierin, bald dorthin gezogen und kann es nur mit Mühe zu einer geordneten Thätigkeit bringen. Eine das Bewußtsein zur Sammlung und Ruhe bringende Herrschaft über die Masse der Einzeldinge kann nur gewonnen werden, wenn wir sie als Theile eines Ganzen, also vom Ganzen aus auffassen. Wir müssen auch bei dieser Auffassung vom Einzelnen ausgehen, aber wir müssen das Einzelne sofort nach seiner Stellung und Bedeutung im Ganzen würdigen. Diese Stellung und Bedeutung im Ganzen können wir aber aus dem Einzelnen selbst erkennen, da es ja eben Theil des Ganzen ist. Mit dieser Auffassung ist dann die Verbindung der Dinge untereinander und die Beziehung derselben auf einander im Bewußtsein vollzogen. Den ersten Anfang einer solchen Auffassung machen wir schon mit dem Zählen der Dinge, wodurch die jedes Ding getrennt von den übrigen betrachtende Vorstellung schon überwunden wird. Die Zahl als solche ist ja auch etwas rein Begriffliches, das gar nicht vorgestellt

werden kann. Ich kann mir wol drei Dinge vorstellen, aber ich kann mir nicht die Dreiheit dieser Dinge oder daß sie drei sind vorstellen. Den letzten Abschluß findet diese Auffassung in der Erkenntniß der Dinge aus ihrem letzten Grunde. Wären unsere Begriffe nicht durch die Vorstellung verdunkelt, so würden wir in jedem Einzelding sofort seine Abhängigkeit von einem andern und damit den Hinweis auf einen letzten Grund dem Alles seinen Ursprung verdankt, erkennen, wir würden mit andern Worten das All der Dinge als Ein großes Ganzes, das von einer Ursache seinen Ursprung herleitet, auffassen, jedes einzelne Ding also aus der letzten Ursache erkennen. Die Vorstellung ist es, welche uns den Inhalt unserer Begriffe und somit auch die Abhängigkeit, welche im Begriff eines jeden Einzeldinges liegt, nicht erkennen lassen will, die Vorstellung ist es auch, welche uns zur wahren und vollen Herrschaft des Bewußtseins über das All, zu einer Alles umfassenden Einheit in und aus Einem letzten Grunde nicht gelangen lassen will. Wie die Vorstellung bei der Erfassung der wirklichen Einzeldinge uns nur an diese wirklichen Einzeldinge denken läßt und das Bewußtsein um den Bewußtseinsinhalt, den wir als wirklich denken nicht aufkommen läßt, so hält sie auch bei der Erfassung der wirklichen Einzeldinge den Gedanken der Abhängigkeit des Einzeldings von der Einen letzten Ursache aller Dinge und damit den Gedanken des Zusammenhangs des Einzeldings mit den übrigen Dingen von uns fern. So kommt es, daß wir die Gedanken von unserm Bewußtseinsinhalt, von dem Zusammenhange in dem die Dinge stehen, von dem Ganzen, das sie bilden, von der Einen letzten Ursache nicht schon bei der ersten Erfassung der Einzeldinge gewinnen, sondern erst durch späteres Denken uns erzeugen müssen. Beherrschte die Vorstellung unser Denken nicht, so würden wir bei der Erfassung jedes wirklichen Einzeldings ein klares Bewußtsein um den Bewußtseinsinhalt, den wir bei dieser Erfassung als wirklich denken, damit von der Wahrheit unsers Erkennens haben, wir würden zugleich bei dieser Erfassung schon jedes Einzelding in seiner Abhängigkeit von der Einen letzten Ursache und damit in seinem Zusammenhange mit den übrigen Dingen erkennen. Wir wären dann der schwierigen und mühevollen Nachforschung über den Inhalt unserer Begriffe, über den Zusammenhang und Ursprung der Dinge, die jetzt unser wissenschaftliches Denken beschäftigt überhoben.

Haben wir bis hierher erkannt, wie unsere erste Erfassung der körperlichen Dinge beschaffen ist in Folge der Herrschaft der Vorstellung und wie sie beschaffen wäre und sein sollte ohne die Herrschaft der Vorstellung,

so können wir nunmehr unsern Blick wenden auf das Mittel, durch das diese Erfassung geschieht, auf den Bewußtseinsinhalt, den wir bei dieser Erfassung als wirklich denken. Handelt es sich um die Erkenntniß der körperlichen Dinge, so ist dieser Inhalt ein Empfindungsinhalt sowol, als ein Denkinhalt. Den Denkinhalt unsers Bewußtseins nennen wir Begriff. Wir gebrauchen einen solchen Denkinhalt oder Begriff schon bei der geringsten Erkenntniß der körperlichen Dinge, da wir den Empfindungsinhalt ja in keiner Weise als wirklich denken können ohne den Begriff des Seins. Obgleich wir nun bei der Erkenntniß des Wirklichen in keiner Weise an den Denkinhalt oder Begriff denken, den wir als wirklich denken, obgleich wir diesen Begriff als nichts als einen wirklichen außer uns befindlichen Gegenstand nehmen und darum im gewöhnlichen Denken uns sogar der Täuschung hingeben können, als wenn wir beim Erkennen nicht den als wirklichen Gegenstand bloß gedachten Begriff, sondern den wirklichen Gegenstand selbst umfaßten, und damit den Begriff mit der Wirklichkeit verwechseln können, so ist doch nichts sicherer, als daß der Begriff und die Wirklichkeit völlig auseinanderliegen, völlig getrennten Gebieten angehören. Die Wirklichkeit hat nichts seiner Natur nach dem Begriff Aehnliches aufzuweisen, sie muß ewig außer dem Bewußtsein bleiben, während der Begriff nur im Bewußtsein sein kann. Mag darum der Begriff die Wirklichkeit ausdrücken, er kann nicht aus der Wirklichkeit herübergenommen und in das Bewußtsein hineingesetzt sein, da die Wirklichkeit nichts seiner Natur nach dem Begriff Aehnliches enthält, das Wirkliche auch Inhalt des Bewußtseins nie sein kann. Der Begriff ist darum ein selbstständiges Erzeugniß des Menschen. Nicht etwa ist der Begriff ein willkürliches Erzeugniß des Menschen, dann gäbe es ja keine Wahrheit in seinem Erkennen. Der Begriff wird vielmehr so gestaltet, daß er zu dem Empfindungsinhalt paßt, mit dem er verbunden werden soll. Aber er wird selbst weder aus der Wirklichkeit, noch aus der Empfindung hinübergenommen, sondern selbstständig vom Denkbewußtsein erzeugt. Obgleich Bewußtseinsinhalt wie die Empfindung ist er doch auch von dem Empfindungsinhalt völlig verschieden, da ja das Empfindungsbewußtsein wie das Wirkliche dem Denkbewußtsein außerhalb und gegenüber steht. Die Begriffe also, durch die wir die körperlichen Dinge erkennen sind selbstständige, d. h. weder aus der Wirklichkeit, noch aus der Empfindung herübergenommene Erzeugnisse des Denkbewußtseins, sie sind aber nicht willkürliche, sondern den Empfindungen, mit denen sie ver-

bunden werden sollen, angepaßte Erzeugnisse des Denkbewußtseins.

Da wir bei der Erfassung der körperlichen Dinge nur an die wirklichen Dinge selbst und nicht an unsere Begriffe von ihnen denken, da zudem der Inhalt dieser Begriffe durch die Vorstellung verdunkelt ist, so haben wir das Bedürfniß die Begriffe für sich allein und besonders abgesehen von der ihnen entsprechenden Wirklichkeit zu betrachten. Diese Betrachtung ergibt eine ganz neue von der Erfassung des Wirklichen verschiedene Art des Erkennens, welche nicht die Wirklichkeit, sondern nur die zur Erfassung der Wirklichkeit gebildeten Begriffe zum Gegenstande hat und also auch erst nach der Erfassung des Wirklichen in Anwendung kommen kann. Bei der Betrachtung der Begriffe von körperlichen Dingen tritt nun das Merkwürdige ein, daß wir diese Begriffe um sie für sich allein zu betrachten gerade so wieder erzeugen können, wie wir sie zur Erfassung der körperlichen Dinge erzeugt haben. Die Erfassung der körperlichen Dinge geschieht nämlich nicht durch Begriffe allein, sondern durch Begriffe in Verbindung mit Vorstellungen und wie wir nun die Vorstellungen, welche wir behufs einer sinnlichen Wahrnehmung erzeugten, auch ohne Gegenwart des entsprechenden Körpers wieder erneuern können, so können wir auch mit den Vorstellungen die Begriffe ohne Erfassung des entsprechenden wirklichen Körpers wiedererzeugen. Damit haben wir denn bei der Betrachtung unserer zur Erfassung der körperlichen Dinge gebildeten Begriffe auch nicht neue Begriffe nothwendig durch die wir den Inhalt der früher gebildeten erfaßten, wir umfassen vielmehr die früher schon angewendeten und jetzt wiedererzeugten Begriffe unmittelbar mit unserm Bewußtsein. Wir bemerken sofort, daß diese Betrachtungsweise nur auf die zur Erfassung körperlicher Dinge gebildeten und darum mit den entsprechenden Vorstellungen wieder zeugbaren Begriffe anwendbar ist. Ob es andere Begriffe gibt und wie wir dieselben für sich allein betrachten können, darüber sogleich.

Wir haben oben gesagt, daß wir bei der Erfassung der körperlichen Dinge nur an diese wirklichen körperlichen Dinge und in keiner Weise an den Bewußtseinsinhalt an den Begriff denken, den wir zur Erfassung derselben als wirklich nehmen. Wir haben bei der Erfassung der körperlichen Dinge ein Bewußtsein von den körperlichen Dingen aber kein Bewußsein von dem Begriff, den wir zu ihrer Erfassung als wirklich denken. Nun thuen wir aber bei der Erfassung der körperlichen Dinge nichts anderes, als daß wir den ihnen entsprechenden Begriff als wirklich, denken. Diesen Begriff eben nehmen wir als einen wirk-

lichen Körper. Das körperliche Ding, das wir mit unserm Erkennen erfassen, ist also zunächst nichts anders als der dem Ding entsprechende Begriff, den wir aber als das Ding fassen, der aber trotz dieser unserer Fassung bloß gedachter Begriff ist und bleibt und niemals zur Wirklichkeit wird. Thatsächlich denken wir also bei der Erfassung der körperlichen Dinge an Nichts, als an unsern Begriff, haben kein anderes Bewußtsein als um unsern Begriff, wenn wir auch an unsern Begriff als solchen gar nicht denken, um unsern Begriff als solchen gar kein Bewußtsein haben. Es kann eben einen unbewußten Begriff gar nicht geben. Ein unbewußter Begriff ist ein Widerspruch in sich. Der Denkinhalt oder Begriff ist ja der Inhalt und das Erzeugniß des Denkbewußtseins, das Bewußtsein ist sein Träger und seine Quelle und er ist ohne das Bewußtsein und außer dem Bewußtsein durchaus Nichts. Freilich wenn wir die Begriffe mit Vorstellungen verbinden, so scheint es uns, als wenn sie als etwas Wirkliches uns vorschwebten, aus uns herausgesetzt wären und in sich selbst Bestand hätten. Indeß so wenig die Vorstellung etwas ist außer dem Empfindungsbewußtsein, so wenig ist der Begriff etwas außer dem Denkbewußtsein. Vorstellung und Begriff haben einzig und allein im Bewußtsein ihren Bestand und Halt, ihre Quelle und Nahrung. Ja wir müssen rücksichtlich des Begriffs noch einen Schritt weiter gehen und behaupten der Begriff sei nichts anders als ein Denkbewußtsein, ein Denkbewußtseinsakt. Wir machen allerdings mit unserm Denken die Unterscheidung des Denkbewußtseins und des Denkinhalts und nennen letzteren Begriff. Aber in Wirklichkeit fallen beide Denkbewußtsein und Begriff völlig zusammen, Denkbewußtsein ist Begriff und Begriff ist Denkbewußtsein. Das vom Bewußtsein als sein Inhalt Umfaßte ist nicht etwas Unbewußtes, es ist selbst wieder Bewußtsein. In der Bewußtseinsthätigkeit fallen die Erfassung und das Erfaßte in Eins zusammen. Deshalb ist auch das Empfindungsbewußtsein von dem Empfindungsinhalt nicht verschieden und die Vorstellung sofern sie Empfindungsinhalt und Begriff in sich vereinigt Empfindungsbewußtsein und Denkbewußtsein zugleich. Ist nun aber Bewußtseinsakt und Bewußtseinsinhalt eins und dasselbe, so erfaßt das Bewußtsein in seinem Inhalt auch nicht etwas von sich Verschiedenes, sondern es erfaßt sich selbst. Das Denken erfaßt in seinem Inhalt dem Begriff, nichts als sich selbst, das Empfinden erfaßt in seinem Inhalt ebenfalls nichts als sich selbst, das Empfinden. Zwar sind

die einzelnen Bewußtseinsakte und Denkakte völlig von einander verschieden, haben, wie wir sagen, verschiedenen Inhalt, sofern sie verschiedenen Dingen entsprechen. Aber da dieser Inhalt nicht etwas Unbewußtes ist, da er durch und durch Bewußtseinsakt ist, mit dem Bewußtseinsakt zusammenfällt, so ist er immer auch ein Erfasser seiner selbst, mag er einem Wirklichen entsprechen, welchem immer er will. Der Bewußtseinsakt ist nichts anders als ein Erfassen seiner selbst des Bewußtseinsaktes. Indem nun so das Denken in seinem Inhalt, dem Begriff sich selbst erfaßt, geschieht diese Erfassung offenbar ganz unmittelbar ohne Dazwischenkunft eines neuen Begriffs. Das Denken hat ein Bewußtsein von sich, erkennt sich, erfaßt sich ohne Begriff. Hier ist das erkannte Wirkliche, das Denken nicht außerhalb dem Bewußtsein, sondern selbst Inhalt des Bewußtseins, hier wird das erkannte Wirkliche nicht durch einen Begriff erfaßt, sondern vom Bewußtsein selbst umfaßt. Das erkannte Wirkliche, das Denken tritt in die Stelle des Begriffs ein. Und ist der Begriff nichts anders als Denkbewußtseinsakt, wirkliches Denken, so können wir dieses wirkliche Denken, das vom Bewußtsein als sein Inhalt umfaßt wird mit allem Fuge als Begriff bezeichnen; nicht zwar als Begriff von irgend einem andern, außer ihm liegenden Wirklichen, sondern als Begriff von sich selbst. In dem wirklichen Denken, sofern es vom Bewußtsein als sein Inhalt umfaßt wird, fallen Wirklichkeit und Begriff in Eins zusammen. Einzig indeß dem Denken als dem Denkbewußtsein kommt es zu sich selbst nicht durch einen Begriff zu erfassen, sondern nach seiner Wirklichkeit zu umfassen. Das denkende Ich hingegen kann sich selbst einzig und allein durch einen Begriff erfassen, den es von sich im Denkbewußtsein bildet, während es selbst seiner Wirklichkeit nach ewig außer dem Bewußtsein bleibt. Jedes Denken, welche außer ihm liegende Wirklichkeit es auch zum Gegenstande habe, ist als Bewußtseinsthätigkeit auch ein Denken seiner selbst. Jeder Begriff, welchem Wirklichen immer er entsprechen möge, ist als Denken auch Begriff seiner selbst. Jedes Denken, jeder Begriff eines Wirklichen müßte uns also neben dem Wirklichen unser eigenes Denken, seine Natur, die Weise seines Vollzuges kund thun. Die Herrschaft der Vorstellung drängt indeß dieses all unser Denken nothwendig begleitende Bewußtsein um unser Denken mit aller Macht zurück, unter ihrer Wucht schrumpft dasselbe zu einem kaum vernehmbaren schwachen und dunklen Gefühle zusammen. Sie läßt uns schon den Inhalt sogar der Begriffe, die körperlichen Dingen entsprechen, nur mit großer Mühe erkennen, die selbsteigene

[illegible] von der
[illegible] der
[illegible] Körper
[illegible] ihrem
[illegible]
[illegible] von

unserm Wollen. So ist denn all unser Empfinden und Wollen von Denkakten begleitet, die dasselbe durch Begriffe erkennen. Diese Denkakte erfassen das jedes Mal gegenwärtige, allaugenblicklich vorhandene Empfinden und Wollen. Durch diese Erfassung unsers Empfindens und Wollen gewinnen wir eine Summe von Begriffen ganz anderer Art, als diejenigen, welche zur Erfassung der körperlichen Dinge erzeugt sind. Zunächst sind mit diesen Begriffen offenbar keine Vorstellungen verbunden. Sie sind auf die Erfassung des gegenwärtigen Empfindens und Wollens gerichtet, wie sollte denn da ein als wirkliches körperliches Ding gedachter Empfindungsinhalt — denn das ist die Vorstellung — mit ihnen sich verbinden können? Sind aber die Begriffe nicht mit Vorstellungen verbunden, so sind sie nicht wie die Begriffe von den körperlichen Dingen ohne Gegenwart des ihnen entsprechenden Wirklichen wieder erzeugbar. Die Begrifie von körperlichen Dingen können ja eben nur wegen ihrer Verbindung mit den Vorstellungen auch ohne Gegenwart des entsprechenden Körpers wiedererzeugt werden. Damit sind wir denn aber völlig außer Stande, sie auf ihren Inhalt in der Weise zu prüfen, wie die Begriffe von körperlichen Dingen, die wir beliebig wiedererzeugen können, um sie mit Muße zu betrachten. Die Begriffe, durch welche wir unser jedesmaliges Empfinden und Wollen erfassen, sind jedesmal dann und nur dann da, wenn das Empfinden und Wollen vorhanden ist, das sie erfassen. Mit dem Verschwinden des Empfindens und Wollens, das sie erfassen, verschwinden auch sie aus dem Bewußtsein. Außerdem beherrscht das Empfindungsbewußtsein, wie die Vorstellung das Denkbewußtsein und drängt ohne Zweifel die zu seiner Erfassung bestimmten Begriffe zurück, schwächt und verdunkelt dieselben, so daß es zu einer klaren und bestimmten Erkenntniß nicht kommt. Der Wille wird durch die Mannigfalt der Vorstellungen häufig bald hierhin bald dahin gezogen, so daß ein andauerndes und bestimmtes Bewußtsein seiner einzelnen Akte kaum entstehen kann, häufig nimmt er durch die Macht der Leidenschaft den ganzen Menschen so sehr in Besitz, daß alle übrigen Kräfte und auch das Denkbewußtsein ihm gegenüber erlahmen. In allen Fällen ist aber das Denkbewußtsein selbst durch die Herrschaft der Vorstellung so sehr in die Außenwelt ergossen und von den Dingen der Außenwelt in Anspruch genommen, daß die das Empfinden und Wollen begleitenden Denkakte zur Erkenntniß des Empfindens, und Wollens seiner Natur und seines Verlaufes nicht viel mehr beitragen, als das jedes Denken eines Wirklichen begleitende Bewußtsein vom Denken zur Erkenntniß der Natur und Beschaffenheit des Denkens

beiträgt. Die Herrschaft der Vorstellung macht auch die für das jedesmalige Empfinden und Wollen erzeugten Begriffe zu einem todten und unfruchtbaren Kapital, das uns zu einer klaren und bestimmten Erkenntniß unsers Empfindens und Wollens nicht verhilft. Die Herrschaft der Vorstellung nöthigt uns so unser Empfinden und Wollen noch in besonderer und anderer Weise, als es durch das begleitende Denken geschieht, um seine Natur und Beschaffenheit zu erfassen, zum Gegenstand unserer Erkenntniß zu machen. Es verhält sich also mit unserm Empfinden und Wollen, wie mit unserm Denken. Wir bedürfen für das Empfinden und Wollen, wie für das Denken einer besonderen und anderen Weise der Erkenntniß, als sie uns die das Empfinden und Wollen begleitende Denkakte und das das Denken umfassende Bewußtsein bieten.

Worin besteht nun diese andere und besondere Weise der Erkenntniß unsers Empfindens und Wollens, wie unsers Denkens? Verhelfen uns das das Denken umfassende Bewußtsein und die das Empfinden und Wollen begleitenden Denkakte nicht zu einer ausreichenden Erkenntniß unsers Denkens, Empfindens und Wollens, sind ferner die dem Empfinden und Wollen gegenüber gebildeten Begriffe nur vorhanden während des Empfindens und Wollens und können sie nach Verlauf desselben von uns nicht wiedererzeugt werden, so bleibt uns für eine andere Erkenntniß unsers Denkens, Empfindens und Wollens nichts anders übrig, als die Herbeiziehung und Anwendung der für körperliche Dinge erzeugten Begriffe. Jene andere und besondere Weise der Erkenntniß unsers Denkens, Empfindens und Wollens vollzieht sich also durch von den körperlichen Dingen entnommene und entlehnte Begriffe. In der Außenwelt der Körper finden wir Vorgänge, welche mit denen in der Innenwelt unserer Seele einige Aehnlichkeit haben und die diesen Vorgängen entsprechenden Begriffe übertragen wir von der Außenwelt der Körper auf die Innenwelt unserer Seele. Es versteht sich von selbst, daß uns diese eigentlich bloß der Körperwelt entsprechenden Begriffe nur eine höchst unvollkommene Erkenntniß der Innenwelt unserer Seele vermitteln können, eine viel unvollkommenere Erkenntniß als diejenige, welche uns das unser Denken umfassende Bewußtsein und die unser Wollen und Empfinden begleitenden Denkakte vermitteln würden, wenn die Vorstellung unser Denken nicht beherrschte. Indeß sind doch diese Begriffe auch bei ihrer Anwendung auf die Innenwelt unserer Seele wie alle Begriffe von körperlichen Dingen mit Vorstellungen verbunden, wir können sie in Verbindung mit diesen Vorstellungen beliebig wiedererzeugen und uns so ihren Inhalt in Muße betrachten. So bilden diese Begriffe

dasjenige Gebrauchsmaterial unsers Denkens, welches uns immer zu Diensten steht und nach Wunsch und Willen sich darbietet. Wir können uns jeden Augenblick einen Begriff von unserm Denken, Empfinden und Wollen erzeugen. Das ist dann eben jener von körperlichen Dingen entlehnte, mit einer Vorstellung verbundene und auf die Innenwelt übertragene Begriff. Wir können dann diesen Begriff mit der Vorstellung gleichsam vor uns hinstellen und uns seinen Inhalt nach seinen einzelnen Momenten vorführen. So bietet uns dieser Begriff eine leichte und anschauliche, unserm von der Vorstellung beherrschten Erkennen entsprechende Weise unsere Innenwelt kennen zu lernen. Sind nun in der That das unser Denken begleitende Bewußtsein, die unser Empfinden und Wollen begleitenden Denkakte oder Begriffe für die Erkenntniß der Natur und Beschaffenheit unsers Denkens, Empfindens und Wollens wegen der Herrschaft der Vorstellung ohne rechten Nutzen und rechte Frucht, so bilden die der Körperwelt entsprechenden Begriffe nicht bloß für die Außenwelt der Körper, sondern auch für die Innenwelt unserer Seele das gesammte wirklich nützliche und fruchtbare Gebrauchsmaterial unsers Denkens. Versuchen wir deshalb in Kürze diese Begriffe näher zu charakterisiren.

Wenn wir einen Körper sinnlich wahrnehmen, so können wir die Richtung und Weite, die Größe und Gestalt des Ortes, an dem er sich befindet, nur empfinden und nicht denken. Sein Ort macht aber für unser Wahrnehmen den Körper zu diesem bestimmten Körper, der sich von allen andern unterscheidet. Er kann mit andern Körpern gleich sein an Größe und Gestalt, er kann aber nicht mit ihnen zu gleicher Zeit denselben Ort einnehmen. Gerade dadurch, daß wir den Körper bei unserer Wahrnehmung an einen bestimmten, ihm ausschließlich eigenthümlichen Ort verlegen, ist er für uns dieser bestimmte Körper, sein Ort macht für unser Wahrnehmen seine Diesheit aus. Dasjenige also was den Körper für unser Wahrnehmen zu diesem bestimmten Körper macht, seine Diesheit wird an ihm empfunden und nicht gedacht. Allerdings wird der Ort des Körpers, der für unser Wahrnehmen seine Diesheit ausmacht, seiner Wirklichkeit nach durch den Begriff des Seins gedacht und nicht empfunden. Darum eben gibt es auch keine Erkenntniß eines Wirklichen durch bloße Empfindungen ohne den Begriff des Seins: obgleich wir sagen müssen, daß die Ausdehnung und demgemäß auch der Ort der Körper ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nach nur empfunden und nicht gedacht werden können, können sie doch ihrer Wirklichkeit nach nur durch den Begriff des Seins gedacht

und erkannt werden. Der Ort also des Körpers, der für unser Wahrnehmen seine Diesheit ausmacht, wird als ausgedehnt seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach nur empfunden und nicht gedacht. Dieser Diesheit des Körpers gegenüber charakterisiren sich nun alle Begriffe, die wir der Empfindung entsprechend zur Erfassung des Körpers bilden als solche, welche nicht bloß für diesen bestimmten Körper, sondern für alle oder mehrere Körper passen, die auf alle oder mehre Körper anwendbar sind. Wir nennen die Begriffe wegen dieser ihrer Beschaffenheit Allgemeinbegriffe. Thätsächlich werden die zur Erfassung der Körper gebildeten Begriffe auf alle oder mehre Körper angewandt. Ist es nun Thatsache, daß es in der Körperwelt wirklich gleiche Dinge geben kann, die sich nur mehr durch ihren Ort unterscheiden, der aber für den Begriff umfaßbar und darum gleichgültig ist, so kann man nicht leugnen, daß für solche gleiche Dinge dieselben Begriffe in gleicher Weise passen und angewendet werden können. Anders steht aber die Sache schon bei verschiedenen Dingen. Stimmen diese auch in einigen Eigenschaften überein, wie z. B. alle Dinge im Sein übereinstimmen, und sollen demgemäß auf sie dieselben Begriffe angewendet werden, so entspricht diesen Begriffen doch in jedem der verschiedenen Dinge nicht ein gleiches Stück. Der Begriff bezeichnet ja nicht einen Theil oder ein Stück vom Ding, sondern jedes Mal das ganze Ding. Nennen wir den Menschen ein vernünftiges, lebendes Wesen, so sind Vernunft und Leben nicht neben einander bestehende Stücke des Menschen, sondern jede ist eine Eigenschaft des ganzen Menschen. Daraus folgt aber, daß derselbe Begriff den verschiedenen Dingen nicht in derselben, sondern nur in verschiedener Weise zukommen kann. So muß der Begriff des Lebens in anderer Weise den reingeistigen, in anderer den geistigkörperlichen Wesen zukommen. Diese verschiedenen Weise nun, in welcher derselbe Begriff den verschiedenen Dingen zukommt, sind wir mit den Allgemeinbegriffen zu erfassen völlig außer Stande. Die durch denselben Begriff gedachten gleichen Eigenschaften der verschiedenen Dinge enthalten einen für unsern Begriff nicht faßbaren, mit ihm sich nicht deckenden Rest der Wirklichkeit. Die Allgemeinbegriffe sind also unfähig die gleichen Eigenschaften verschiedener Dinge nach ihrer ganzen Wirklichkeit zu erfassen. Es liegt auf der Hand, daß die Allgemeinbegriffe noch viel weniger im Stande sind die geistigen Wesen, unter denen es gar keine gleichen Wesen geben kann, nach ihrer vollen Wirklichkeit zu erfassen. Es gibt im geistigen Gebiet keine durch denselben Begriff denkbaren Wesen, jedes Wesen hat hier seinen besonderen ihm ausschließlich eigenthümlichen Begriff. Weil dieser Begriff

aber ihm ausschließlich eigenthümlich ist, deshalb ist es durch diesen Begriff auch schon als ein Einzelding, als dieses bestimmte Ding erkannt. Es gibt im geistigen Gebiet sowohl als im sinnlichen eine Bestimmtheit, eine Diesheit, durch welche jedes Ding dieses bestimmte Einzelding ist. Es kann eben nichts wirklich sein ohne daß es dieses bestimmte Wirkliche sei. Die Unbestimmtheit, vermöge deren sie nicht dieses bestimmte einzelne Ding bezeichnen, haftet nur unsern Begriffen an, die wegen ihrer Allgemeinheit nicht bloß auf dieses bestimmte Einzelding, sondern auf mehre Einzeldinge passen. Die Diesheit der geistigen Wesen kann nur durch Begriffe erkannt werden, da Vorstellungen auf sie keine Anwendung finden können. Sie kann offenbar nicht durch unsere Allgemeinbegriffe erkannt werden. Die Diesheit seines eigenen geistigen Wesens erkennt jeder Mensch in dem Bewußtsein das sein Denken begleitet, in den Begriffen, die sein jedesmaliges gegenwärtiges Empfinden und Wollen erfassen. Jenes Bewußtsein wie diese Begriffe sind freilich in Folge der Herrschaft der Vorstellung nur mehr ein dunkles Gefühl, aber dieses Gefühl hat in jedem Augenblick einen ganz bestimmten Charakter, es paßt nur für das augenblickliche Denken, Empfinden und Wollen, es hat gar keine Aehnlichkeit mit den auf mehre Dinge in gleicher Weise anwendbaren Allgemeinbegriffen. Die Diesheit unserer Person muß sich offenbaren in jedem einzelnen Denken, Empfinden und Wollen und so wird sie in der That in dem für das augenblickliche vorhandene Denken, Empfinden und Wollen jedes Mal passenden Gefühl erfaßt. Die begriffliche Erfassung unsers gegenwärtigen Empfindens und Wollens ist ja auch nicht möglich ohne eine begriffliche Erfassung des empfindenden und wollenden Ich, da bei der Erfassung eines Wirklichen das Wirkliche immer als einheitliches Ganzes genommen wird und eine Unterscheidung und getrennte Erfassung seiner Theile erst einem viel späteren Denken angehört. Mit dem ohne Begriff sich vollziehenden Bewußtsein um unsere Denkakte verbindet sich ohne Zweifel ebenfalls eine begriffliche Erfassung des denkenden Ich. Das also ist die Bedeutung jenes unser Denken begleitenden Bewußtseins, jener unser Empfinden und Wollen erfassenden Begriffe, sie vermitteln uns die Erkenntniß der Diesheit, der Bestimmtheit unsers eigenen geistigen Wesens.

Obgleich aber diese Begriffe uns selbst thatsächlich eine Erkenntniß der Diesheit unseres Ich vermitteln, so sind wir doch nicht im Stande, diese Erkenntniß Anderen mitzutheilen, diese Begriffe finden in der Sprache in keiner Weise ihren Ausdruck. Alle Begriffe,

welche in der Sprache ihren Ausdruck finden, sind Allgemeinbegriffe. Selbst mit Wörtern, die wir nur auf Einzeldinge anwenden, wie z. B. mit den Eigennamen verbinden wir lediglich Begriffe, die auf mehre Dinge passen also die Diesheit der Dinge nicht ausdrücken und neben diesen Begriffen nur noch Vorstellungen, die uns dann die Diesheit der Dinge ausdrücken müssen. In der Sprache finden eben nur die von körperlichen Dingen entnommenen Allgemeinbegriffe und die entsprechenden Vorstellungen ihren Ausdruck, mögen dieselben nun für Mittheilungen über körperliche Dinge oder über geistige Wesen verwendet werden. Daß es übrigens solche Erkenntnisse gibt, die sich sprachlich nicht ausdrücken lassen, beweist schon die bekannte Redeweise: Man kann das nicht sagen, man muß das fühlen. Mit dem Worte fühlen müssen hier aber Erkenntnisse gemeint sein, da nur diese sich sprachlich ausdrücken, sagen lassen. Wie nun diese Begriffe nicht sprachlich ausgedrückt werden können, so können sie auch in der Wissenschaft keinen Gebrauch und keine Anwendung, keine Verwerthung finden. Das Ergebniß wissenschaftlicher Forschung wie die Weise seiner Auffindung ist ja sprachlicher Darstellung fähig. Die wissenschaftliche Forschung kann sich also auch nur sprachlich ausdrückbarer Begriffe und Vorstellungen bedienen. Es gibt allerdings auch eine Wissenschaft von Einzeldingen und Personen, wie von der Erde, Sonne, von den einzelnen Persönlichkeiten der Geschichte. Aber diese Wissenschaft verwendet für die Erkenntniß der Einzeldinge und Personen einzig und allein durch die Sprache gebotene Allgemeinbegriffe, was sie uns von den Einzeldingen und Personen mittheilt, wird uns in Begriffen mitgetheilt, die nicht ausschließlich auf ein bestimmtes Einzelding, auf eine bestimmte Person passen, sondern auf mehre Einzeldinge oder Personen angewendet werden könnten. Insofern ist der Satz, daß die Wissenschaft nur vom Allgemeinen handelt, völlig berechtigt.

Wir haben schon oben bemerkt, daß uns das unser Denken begleitende Bewußtsein und die unser Empfinden und Wollen erfassenden Begriffe über die Natur und Beschaffenheit, die Weise und den Verlauf dieser Thätigkeiten wegen der Herrschaft der Vorstellung keine Kunde geben. Wir müssen alle diese Thätigkeiten nach ihrem Vollzuge zum Gegenstande unserer Betrachtung wählen und uns dabei der von körperlichen Dingen entlehnten Begriffe bedienen, um es zu einer für uns klaren und bestimmten, faßlichen und andauernden, d. h. nicht mit diesen Thätigkeiten selbst wieder verschwindenden Erkenntniß ihrer Natur und Beschaffenheit, ihrer Weise und ihres Verlaufes zu bringen. Bei dieser Betrachtung sind dann nicht zunächst diese schon vorübergegangenen Thä-

tigkeiten, sondern vielmehr das sie begleitende Bewußtsein und die sie erfassenden Begriffe, welche im Gedächtniß Spuren zurücklassen auch wenn sie selbst mit jenen Thätigkeiten verschwinden, Gegenstand unserer Erforschung. Es versteht sich von selbst daß jenes Bewußtsein, und diese Begriffe, weil selbst das Einzelne und Bestimmte der Thätigkeiten zum Ausdruck bringend durch die Allgemeinbegriffe nicht ohne einen übrig bleibenden mit den Allgemeinbegriffen in keiner Weise sich deckenden Rest erfaßt werden können. Wenden wir diese Begriffe auf ein bestimmtes geistiges Wesen an, so erfassen wir dieses Wesen auch als dieses bestimmte, aber nicht durch diese Begriffe, sondern durch die sie begleitenden Vorstellungen, indem wir dem geistigen Wesen ganz wie körperlichen Dingen einen bestimmten Ort im Raume anweisen. Was immer wir durch Allgemeinbegriffe erkennen, das können wir nur dadurch als dieses bestimmte Ding erfassen, daß wir ihm der Vorstellung entsprechend einen Ort im Raume anweisen. Da nun unser gesammtes sprachlich ausdrückbares wie wissenschaftliches Erkennen sich durch Allgemeinbegriffe vollzieht, so gilt für dieses unser Erkennen die allgemeine Regel; daß wir Alles, was wir als dieses bestimmte Ding erkennen wollen, in den Raum versetzen müssen. Es ist aber ein großer Unterschied die Diesheit eines Dinges erkennen, es als dieses bestimmte Ding fassen und seine Wirklichkeit erkennen, erkennen, daß es ist. Geschieht jenes nur durch die Vorstellung des Ortes, so kann dieses schon durch den Begriff des Seins geschehen. Die Sätze: Es gibt Einen Gott, es gibt einen Geist, sind wahre Wirklichkeitssätze, behaupten die Wirklichkeit Gottes, und des Geistes; obgleich sie über die Diesheit Gottes und des Geistes nichts sagen, die Frage, welches bestimmte Ding Gott und der Geist und wo dieses Ding sei gar nicht berühren. In den Dingen selbst freilich fallen Diesheit und Wirklichkeit völlig zusammen. Was dieses bestimmte Ding ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist dieses bestimmte Ding. In unserm durch Allgemeinbegriffe und Vorstellungen sich vollziehenden Denken hingegen liegen Diesheit und Wirklichkeit völlig außer einander; die Diesheit wird nur durch die Vorstellung des Ortes erfaßt, die Wirklichkeit nur durch den Begriff des Seins. Freilich sind nun unsere Begriffe und auch der des Seins und der Wirklichkeit als allgemeine unbestimmte von der bestimmten Wirklichkeit so fern abstehend und die die Diesheit der Dinge ausdrückenden Vorstellungen dieser bestimmten Wirklichkeit so nahe gerückt, daß es den Anschein gewinnt als wenn die Vorstellung einzig und allein die ganze Wirklichkeit der Dinge erfaßte und die Begriffe eben nur den

Inhalt der Vorstellungen in der Wirklichkeit weniger entsprechender und dazu noch unvollständiger Weise zum Ausdruck brächten. Demgemäß hat man denn auch wol innerhalb unsers Bewußtseins ein Gebiet der Gedanken und ein Gebiet der Wirklichkeiten unterschieden, als jenes die Begriffe und als dieses die Vorstellungen bezeichnend. Indeß die Vorstellung ist darum geeignet irgend etwas als wirklich aufzufassen, weil sie den Begriff des Seins d. h. den Denkakt des Seins mit sich verbindet und ihr übriger Inhalt bringt einzig und allein die Ausdehnung, Größe und Gestalt der Körper zum Ausdruck, während alle übrige Wirklichkeit lediglich durch Begriffe gedacht werden kann. Die Begriffe beziehen sich auch als Allgemeinbegriffe ebenso unmittelbar auf das Wirkliche, das ihnen entspricht, wie die Vorstellungen. Wir können darum jene Unterscheidung zwischen Begriffen und Vorstellungen als den Gebieten der bloßen Gedanken und Wirklichkeiten innerhalb unsers Bewußtseins nicht für begründet erachten. Jener Anschein, als wenn die Vorstellung einzig und allein die ganze Wirklichkeit erfaßte und die Begriffe nur der Wirklichkeit entfremdete bloße Gedanken wären, entspricht dem wahren Verhältniß von Begriff und Vorstellung in unserm jetzigen Denken nicht und verdankt lediglich der Herrschaft der Vorstellung über den Begriff seinen Ursprung.

Wir haben bis hierhin die Erfassung der körperlichen Dinge, die Betrachtung der zu dieser Erfassung erzeugten Begriffe, die ursprüngliche Erkenntniß unserer Seele durch das das Denken begleitende Bewußtsein und die das gegenwärtige Empfinden und Wollen erfassenden Begriffe, die nachträgliche Erkenntniß unserer Seele durch von den körperlichen Dingen entlehnte Begriffe und Vorstellungen erörtert. Es erübrigt noch eine Erörterung über die Erkenntniß anderer geistigen Wesen. Sind diese anderen geistigen Wesen unsere Mitmenschen, die wir sinnlich wahrnehmen, so können wir aus der Aehnlichkeit ihrer äußeren Handlungen mit den unsrigen auf eine Aehnlichkeit und Gleichheit ihres inneren Wesens mit dem unsrigen schließen. Wir können dann ihre inneren Akte, sofern sie sich äußerlich kund geben, durch eben dieselben von den körperlichen Dingen entlehnten Begriffe erkennen, durch welche wir unsere eigenen inneren Akte erkennen. Aber können wir nicht auch andere geistige Wesen in ähnlicher Weise erkennen, wie wir uns ursprünglich erkennen, nicht also durch von den körperlichen Dingen entlehnte Allgemeinbegriffe, sondern durch der Diesheit dieser Wesen entsprechende Begriffe? Wenngleich alle endlichen geistigen Wesen eine beschränkte Gegenwart haben, so sind sie doch keineswegs in den Grenzen eines Körpers oder Raumes einge-

schlossen; es kann zwischen mehren geistigen Wesen die innigste Verbindung, ein wahres Ineinander Statt finden. Die Möglichkeit dieses Ineinander läugnen hieße die geistigen Wesen in das Nebeneinander des Raumes einzwängen, sie in den Raum versetzen. Wir wollen nicht darüber streiten, wann ein solches Ineinander Statt finde, ob es in Momenten heißer Liebe auch unter Menschen sich verwirklicht, aber das dürfen wir behaupten, wenn es zu Stande kommt, da findet auch zwischen den geistigen Wesen eine gegenseitige Erkenntniß Statt, welche nicht durch Allgemeinbegriffe, sondern durch Begriffe, welche die Diesheit der geistigen Wesen zum Ausdruck bringen, sich vollzieht. Ueber die Erkenntniß Gottes bedarf es einer ausführlichen Eröterung. Hat Gott indeß eine wahrhaft unbeschränkte Gegenwart, ist er wahrhaft allgegenwärtig, so *kann* er nicht bloß wie der Geist mit *einem oder andern* Wesen ein solches Ineinander bilden, dann *muß* er vermöge seiner Natur mit *allem Wirklichen* ein Ineinander bilden, das inniger gar nicht gedacht werden kann. Er *muß* also auch mit unserer Seele ein solches Ineinander bilden und folgerichtig *kann* unsere Seele eine Erkenntniß von Gott gewinnen, die sich nicht durch die von den körperlichen Dingen entlehnten Allgemeinbegriffe vollzieht, die dem göttlichen Wesen so sehr entspricht als es einer menschlichen Erkenntniß nur möglich ist, weil sie eben dem göttlichen Wesen selbst unmittelbar nachgebildet ist. Soviel können wir schon hier ohne uns in eine ausführliche Erörterung über die Erkenntniß Gottes einzulassen mit Bestimmtheit über eine der möglichen Erkenntniß der Geister entsprechende mögliche Erkenntniß Gottes, die sich nicht durch Allgemeinbegriffe vollzieht, sagen.

Welcher Grad der Befreiung des Bewußtseins von der Herrschaft der Vorstellung zu einer solchen Erkenntniß der Geister und Gottes nothwendig ist, ob ein solcher Grad hier auf Erden bei gewöhnlichem Laufe der Dinge jemals erreicht wird, ob zur Erreichung desselben die wissenschaftliche, philosophische Forschung wesentlich beiträgt, oder *ob nicht vielmehr die möglichste Befreiung wie des Willens von der bösen Begierlichkeit so des Denkens von der Vorstellung einzig eine Folge ist des heiligmäßigen innerlichen Lebens*, d. h. *des von der makellosesten und vollkommensten vollsten und wärmsten innerlichen Gesinnung getragenen und in jedem seiner kleinsten Schritte geleiteten Lebens ist*, das sind Fragen, die wir hier nur berühren ohne sie zu lösen, deren *letzte wir nach unserer tiefsten persönlichen Ueberzeugung mit aller Entschiedenheit bejahen müssen.*

Freilich ist eine solche mögliche Erkenntniß Gottes und der Geister

wie die entsprechende wirkliche des eigenen persönlichen Ich, die sich nicht durch Allgemeinbegriffe vollziehen, ein persönliches Erlebniß, das nur Eigenthum eines Einzelwesens sein kann, das es in sich erfährt', das sich aller sprachlichen Mittheilung und wissenschaftlichen Erörterung völlig entzieht, das also einem andern als dem wissenschaftlichen Gebiete angehört, dem Gebiete der Mystik. Aber hat das denn etwa weniger Wahrheit und Gewißheit, was nur wir in uns erfahren und erleben können, was wir Anderen nicht verständlich machen noch mittheilen können? Ist das nicht vielmehr gerade unser persönliches Eigenthum und Besitzthum und trägt für uns die Gewähr und Bürgschaft seiner Wahrheit in sich selbst und kann sie in einem Aeußeren nicht finden, noch suchen?

## Denken und Sprechen.

Wir haben bisher vier verschiedene Arten der Erkenntniß kennen gelernt: die Erfassung der körperlichen Dinge, die Erfassung der Thätigkeiten unserer Seele während ihres Vollzuges, die Erfassung der bei der Erkenntniß der körperlichen Dinge gebildeten Begriffe, welche sich ohne Dazwischenkunft neuer Begriffe vollzieht, die Erfassung der Thätigkeiten unserer Seele durch Zuhülfenahme der von körperlichen Dingen entlehnten Begriffe. Wie bei der Erfassung der bei der Erkenntniß der körperlichen Dinge gebildeten Begriffe, so müssen wir auch bei der Zuhülfenahme dieser Begriffe zur Erkenntniß der Thätigkeiten unserer Seele diese Begriffe irgendwie für sich allein erfassen ohne die Thätigkeiten unserer Seele, auf die sie angewendet werden sollen. Wir müssen ja bei der Erkenntniß der Thätigkeiten unserer Seele durch Zuhülfenahme der bei der Erkenntniß der körperlichen Dinge gebildeten Begriffe, diese Begriffe aus unserer Erkenntniß der körperlichen Dinge entnehmen und sie so für die Erkenntniß der Thätigkeiten unserer Seele verwenden und das geht nicht an ohne die Begriffe irgendwie für sich, getrennt von der ihnen in den körperlichen Dingen und in den Thätigkeiten unserer Seele entsprechenden Wirklichkeit zu erfassen. Es versteht sich, daß nur die zur Erkenntniß der körperlichen Dinge gebildeten Begriffe für sich allein erfaßt werden können, da ja die ganz anders artigen zur Erfassung der Thätigkeiten unserer Seele gebildeten Begriffe nur während der Erkenntniß dieser Thätigkeiten durch sie in unserer Seele vorhanden sind. Fassen wir nun so die den körperlichen Dingen entsprechenden Begriffe für sich allein, so erkennen wir, daß wir dieselben Begriffe auf mehre Dinge anwenden können, wir gewinnen das Bewußtsein, die Erkenntniß ihrer Allgemeinheit.

Bis hierhin haben wir nur von der Erfassung des Wirklichen durch einzelne Begriffe und von der Erfassung einzelner Begriffe gesprochen, es gibt aber auch in unserm Denken eine Verbindung einzelner Begriffe unter einander, die eine Beziehung der Begriffe auf einander herstellt. Jede Erfassung eines Wirklichen geschieht freilich durch einen zusammengesetzten Begriff, der sich in mehre Begriffe auflösen läßt, alle Begriffe enthalten ja außer ihrem eigenthümlichen Gehalt den Begriff des Seins. Allein diese Zusammensetzung mehrer Begriffe zu einem neuen Begriff ist nicht eine Verbindung der Begriffe, die eine Beziehung unter ihnen herstellt. Eine Verbindung der Begriffe, die dieselben auf einander bezieht, setzt nothwendig eine Erfassung der auf einander zu beziehenden Begriffe für sich allein voraus, ohne die ihnen entsprechende Wirklichkeit, wie in der Beziehung der Begriffe selbst die Begriffe ja auch für sich allein ohne die ihnen entsprechende Wirklichkeit genommen werden. Diese Denkthätigkeit nun, welche die Begriffe auf einander bezieht und so die Begriffe für sich allein nimmt, nennen wir im engeren Sinne das Denken im Gegensatze zu dem Erkennen, das durch die Begriffe das Wirkliche erfaßt.

Es fragt sich, auf welche Weise geschieht jene Verbindung von Begriffen, welche eine Beziehung unter ihnen herstellt. Alle Begriffe, welche für sich gedacht werden und also mit einander verbunden werden, auf einander bezogen werden können, sind von den körperlichen Dingen entlehnt. Alle von den körperlichen Dingen entlehnten Begriffe sind allgemeine, d. h. auf mehre Dinge anwendbare Begriffe. Für diese Allgemeinbegriffe nun gilt als ausnahmslose Regel, daß sie um so inhaltleerer sind, auf je mehr Dinge sie angewendet werden können, daß ihr Inhalt und Umfang in umgekehrtem Verhältniß zu einander steht. Der Begriff des Seins, des Etwas ist der inhaltleerste, er schließt nur Ein Moment ein und er ist seinem Umfang nach der weiteste, er ist auf alle Dinge anwendbar. Die Begriffe lebendes Wesen, lebendes vernünftiges Wesen sind reicher an Inhalt aber auch enger an Umfang. Obgleich nun dieses umgekehrte Verhältniß zwischen dem Inhalt und Umfang unserer Begriffe thatsächlich in unserm Denken besteht, so können wir doch dasselbe nicht als vernunftgemäß anerkennen. Denken wir einmal um ein ganz sinnfälliges Beispiel zu wählen an einen Baum, wie kann sein Inhalt größer oder geringer sein als sein Umfang, wie gar zu seinem Umfang in umgekehrtem Verhältniß stehen? Scheint hiernach nicht der Vorstellung, die das bestimmte Einzelding bezeichnet, alle Wirklichkeit zuzufallen und

den Begriffen, die um so weiter von der Vorstellung sich entfernen, je allgemeiner sie sind in ihrer stufenweisen Entfernung von der Vorstellung alle Wirklichkeit abhanden zu kommen, während doch die Vorstellung nichts als die Ausdehnung der Körper bezeichnet und der allerallgemeinste Begriff des Seins alle Wirklichkeit ohne Ausnahme umfaßt? Das Verhältniß von Umfang und Inhalt unserer Begriffe ist ebenso wenig wie das von Begriff und Vorstellung ein der gesunden Vernunft und der rechten Ordnung der Dinge entsprechendes; es hat ebenso wie das Verhältniß von Vorstellung und Begriff in der Herrschaft der Vorstellung seinen Grund.

Gemäß dem Gesetze, nach welchem der Umfang eines Begriffes um so weiter wird, je mehr wir ihn des Inhalts berauben, können wir um von jedem auf ein bestimmtes Einzelding angewendeten Begriff ausgehend, bis zum höchsten, allgemeinsten Begriff aufsteigen. So vom Begriff Mensch zum Begriff lebendes vernünftiges Wesen, von da zum Begriff lebendes Wesen, von da zum Begriff Wesen, von da endlich zum Begriff Sein oder Etwas. Auf solche Weise können wir uns von jedem beliebigen auf ein bestimmtes Einzelding angewendeten Begriff ausgehend, eine beliebige Anzahl von Begriffsreihen bilden, die in ihren letzten Gliedern alle mit einander übereinstimmen. Der höhere Begriff ist jedesmal allgemeiner als der unter ihm stehende niedere und auf diesen niederen anwendbar und da alle Begriffsreihen in ihren letzten Begriffen mit einander übereinstimmen, so sind diese letzten Begriffe eben auch auf alle niederen Begriffe, mit denen wir bestimmte Einzelwesen bezeichnen, anwendbar. Diese Anwendbarkeit des höheren Begriffs auf den niederen und der letzten Begriffe aller Begriffsreihen auf alle niederen beruht eben darauf, daß der höhere Begriff aus dem niederen und die letzten Begriffsreihen aus allen niederen ein Inhaltsmoment herausheben, daß ihr Inhalt also in den niederen Begriffen wirklich enthalten ist. Ist nun der höhere Begriff auf den niederen anwendbar, weil er seinem Inhalt nach im niederen steckt, so haben wir damit auch die Art und Weise gefunden, wie wir unsere Allgemeinbegriffe mit einander verbinden können. Diese Weise kann nur darin bestehen, daß wir den niederen Begriff unter den höheren einordnen, subsumiren oder den höheren aus dem niederen, in dem er seinem Inhalt nachsteckt, herausziehen, expliziren. Sowohl jene Unterordnung des niederen Begriffs unter den höheren, wie dieses Herausziehen des höheren Begriffs aus dem niederen, nennen wir eine Aussage des einen Begriffs vom andern, ein Urtheil. Thatsächlich ist auch

in jedem Urtheil der niedere Begriff dem höheren (seinem Umfang nach) untergeordnet und der höhere (seinem Inhalt nach) in niederen enthalten. Mit jener Unterordnung ist dieses Enthaltensein thatsächlich gegeben und umgekehrt. Das Eine ist vom Andern untrennbar. Sage ich: Der Knabe ist ein Mensch, so heißt das sowohl: Der Knabe gehört zu der Klasse der Menschen (Unterordnung des Begriffs Knabe unter den Begriff der Menschen) als auch: Im Knaben steckt ein Mensch (Enthaltensein des Begriffs Mensch im Begriff Knaben). Allerdings kommt uns bei unsern gewöhnlichen Urtheilen namentlich über Dinge und Vorgänge, die wir wahrnehmen, weder jene Unterordnung, noch dieses Enthaltensein irgendwie zum Bewußtsein. Wenn wir sagen: der Knabe läuft, der Baum blüht, so denken wir in keiner Weise an die Unterordnung des einen Begriffs unter den andern, an das Enthaltensein des einen im andern. Ja wir denken gar nicht einmal daran, daß wir diese verschiedenen Begriffe irgend wie für sich betrachten, ohne die ihnen entsprechende Wirklichkeit, um sie auf einander beziehen zu können. Das hat keinen andern Grund, als weil wir vermöge der Herrschaft der Vorstellung mit unserm Erkennen ganz und gar an den sinnlichen Dingen haften und wenn wir etwas über sie denken zum Bewußtsein unsers Denkens über sie und seiner Art und Weise nicht gelangen. Indeß so wenig wir zwei Begriffe auf einander beziehen können, ohne sie irgend für sich zu betrachten, so wenig können wir sie auf einander beziehen ohne sie als einander untergeordnet oder in einander enthalten zu fassen, mag uns dies auch gar nicht zum Bewußtsein kommen. Gerade auf dem wirklichen Enthaltensein des höheren Begriffs im niederen oder was dasselbe ist auf der *wirklichen* Unterordnung des niederen unter den höhern beruht ja die Wahrheit des Urtheils. Nur wenn das Laufen irgendwie im Knaben enthalten, wenn er zu den Laufenden gehört, hat mein Urtheil, der Knabe läuft, Wahrheit. Thatsächlich kommen dann diese Verhältnisse der Unterordnung und des Enthaltenseins zum bewußten Ausdruck in den einer bestimmten Wahrnehmung nicht entsprechenden von den Einzeldingen absehenden allgemeinen Urtheilen wie: Der Mensch gehört (Unterordnung) zur Klasse der Säugethiere oder der Mensch ist (Enthaltensein) ein vernünftiges Wesen.

Man nennt den ersten Begriff im Urtheil von dem etwas ausgesagt wird, S u b j e k t, den zweiten Begriff, der von dem ersten ausgesagt wird, P r ä d i k a t. A l s a l l g e m e i n e R e g e l d e s U r t h e i l s g i l t, d a ß d e r z w e i t e B e g r i f f, d a s P r ä d i k a t, d e r h ö h e r e a l l g e m e i n e r e B e g r i f f s e i n m u ß. Ganz natürlich, nur der höhere übergeordnete Begriff kann im niederen seinem Inhalt nach enthalten sein und so von dem

niederen ausgesagt werden. Dies Gesetz hat offenbar seine volle Berechtigung und Bedeutung, wenn wir aus einer von Einem Begriff aus gebildeten Begriffsreihe einen niederen Begriff herausheben und einem höheren Begriff derselben Reihe unterordnen oder was dasselbe ist, wenn wir aus einem Begriffe ein Inhaltsmoment, also einen höheren Begriff herausnehmen und ihn nun von ihm aussagen. Ganz anders steht nun aber die Sache, wenn uns beide Begriffe, die wir mit einander verbinden wollen, jeder für sich durch die Wahrnehmung geboten werden. In den Sätzen: der Baum blüht, der Knabe läuft, der Mann weint, wie in allen ähnlichen sogenannten Erfahrungssätzen, ist dies thatsächlich der Fall, Subjekt und Prädikat werden uns jedes für sich durch die Erfahrung geboten. So wie uns diese Begriffe durch die Erfahrung geboten werden, sind sie einander weder über- noch untergeordnet und in einander auch nicht enthalten. Um darum das Gesetz des Urtheils in der Verbindung dieser Begriffe zu beobachten, müssen wir also zuerst in den Subjektsbegriff den Prädikatsbegriff mit aufnehmen und so erst können wir dann das Prädikat vom Subjekt als in ihm enthalten aussagen, so erst wird das Prädikat der allgemeinere dem Subjekt übergeordnete Begriff. Wir müssen jene Sätze etwa so umreden: Der Baum gehört zu den Blühenden, der Knabe zu den Laufenden, der Mann zu den Weinenden oder: Der Knabe ist laufend, der Baum ist blühend, der Mann ist weinend, erst dann tritt das Prädikat als im Subjekt enthalten und als dem Subjekt wegen größerer Allgemeinheit übergeordnet hervor. Es ist klar, daß in allen Sätzen, wo beide Begriffe jeder für sich durch die Erfahrung geboten werden, in allen Erfahrungssätzen das Gesetz des Urtheils, nach dem der Prädikatsbegriff allgemeiner sein muß, als der Subjektsbegriff, die Berechtigung und Bedeutung nicht hat, welche ihm in den Sätzen zukommt, wo wir aus Einem Begriff eine Begriffsreihe herausziehen oder auch nur ein oder anderes Glied dieser Reihe und dieses dann von ihm aussagen. In Wirklichkeit stehen ja alle die Begriffe, welche uns jeder für sich durch die Wahrnehmung geboten werden mehr oder minder auf gleicher Stufe und kann von einer Ueber- oder Unterordnung derselben nach ihrer größeren oder geringeren Allgemeinheit kaum die Rede sein. Die Verallgemeinerung des Prädikats kommt hier nur daher, weil im Urtheil die Wahrheit des Erkennens Ausdruck gewinnt. Diese besteht ja eben in dem Enthaltensein des Prädikats im Subjekt, welches mit der Ueberordnung des Prädikats über das Subjekt wegen größerer Allgemeinheit einerlei ist.

Daß dieses Gesetz des Urtheils, wenn das Subjekt des Urtheils ein geistiges Wesen ist, alle Berechtigung verliert, ist kaum zu erwähnen nöthig. Auf geistige Wesen sind ja Allgemeinbegriffe nicht anwendbar, da es gar keine gleichen geistigen Wesen geben kann, jedes von ihnen vielmehr einen ihm ausschließlich eigenthümlichen Begriff beansprucht. Freilich können wir in unserm jetzigen Stande des Denkens eine sprachlich ausdrückbare Kenntniß von geistigen Wesen auf keine andere Weise gewinnen als durch Allgemeinbegriffe und durch Urtheile, in denen das für alle Urtheile geltende Gesetz beobachtet wird. Dieses Gesetz des Urtheils legt uns den Gedanken nahe, als wenn aller wirkliche Fortschritt und aller Zuwachs der Erkenntniß durch die Erfassung der körperlichen Dinge, durch die sinnliche Wahrnehmung geschähe, als wenn alle übrige Denkthätigkeit in nichts anderm als in der Zerlegung und Zergliederung des durch die sinnliche Wahrnehmung gewonnenen Stoffs bestände. Die von den körperlichen Dingen genommenen Begriffe machen das ganze sprachlich ausdruckbare Material unsers Denkens aus. Sie allein können wir zu Urtheilen verbinden. Nach dem Gesetze des Urtheiles scheint nun diese Verbindung in nichts anderem zu bestehen, als daß wir aus einem Begriffe ein in ihm enthaltenes Moment herausheben und von ihm aussagen. Denn nur so wird der ausgesagte Begriff der allgemeinere. So scheint alles auf eine Zergliederung des bei der sinnlichen Wahrnehmung gewonnenen Stoffs hinauszukommen. Wir haben schon gesehen, wie bei den Erfahrungssätzen beide zu verbindende Begriffe selbstständig durch die Wahrnehmung geboten werden, wie also hier von einer Zergliederung Eines Begriffes nicht geredet werden kann, der eine Begriff als im andern enthalten nur gefaßt wird, um die Wahrheit des Erkennens zum Bewußtsein und zum Ausdruck zu bringen. Es ist eben die Herrschaft der Vorstellung, welche auch in diesem Gesetze des Urtheils sich geltend macht. Sie drängt uns zu der Annahme, daß sie selbst, die Vorstellung alle Wirklichkeit umfaßt und dem Denken nur die Aufgabe bleibt den von ihr gebotenen Stoff zu verarbeiten. Aber würden wir denn ohne dieses Gesetz des Urtheils zum Bewußtsein der Wahrheit unsers Erkennens kommen können? Ganz gewiß. Das Bewußtsein von der Wahrheit unsers Erkennens, welches uns das Urtheil vermöge dieses Gesetzes vermittelt, ist nur ein nothdürftiger Behelf gegen jenes Bewußtsein seiner Wahrheit, welches unserm Erkennen ohne die Herrschaft der Vorstellung eignen würde. Ohne die Herrschaft der Vorstellung würde ja die Erfassung jedes einzelnen Wirklichen mit einem klaren und deutlichen Bewußtsein dieser Erfassung und damit auch mit einem klaren und deutlichen Bewußtsein ihrer Wahrheit verbunden sein und es bedürfte des

die Wahrheit unsers Erkennens nachträglich zum Bewußtsein bringenden Urtheils in keiner Weise.

Eins und dasselbe mit dem Gesetze des Urtheils, gemäß dem das Prädikat allgemeiner sein muß als das Subjekt, ist das Gesetz der Uebereinstimmung: Was in einem Begriff enthalten ist, das und nur das kann von ihm ausgesagt werden. Was in einem Begriff enthalten ist, ist ja eben für diesen Begriff ein höherer allgemeinerer Begriff. Natürlich hindert weder das Gesetz des Urtheils noch das Gesetz der Uebereinstimmnng, daß man völlig identische Urtheile bilde, daß man einen Begriff von ihm selber aussage. Nur wenn man verschiedene Begriffe von einander aussagen will, dann muß der ausgesagte Begriff immer der allgemeinere und in dem Begriff, von dem er ausgesagt wird, enthalten sein. Das Gesetz des Urtheils faßt das Prädikat seinem Umfang nach, gemäß dem es dem Subjekt übergeordnet und allgemeiner ist als das Subjekt, das Gesetz der Uebereinstimmnng faßt es seinem Inhalt nach, gemäß dem es im Subjekt enthalten ist. Das Gesetz der Uebereinstimmung ist das eigentliche Gesetz der Schlußfolgerungen in unserm Denken. Bei den Schlußfolgerungen heben wir nämlich aus einem Begriff einen in ihm enthaltenen Begriff heraus, aber nicht unmittelbar wie beim Urtheil, sondern durch einen Mittelbegriff, den wir als im ersten Begriff enthalten sofort erkennen und in dem wir den letzten Begriff finden. Z. B. A ist B (d. h. B ist in A enthalten) B ist C (d. h. C ist in B enthalten) also ist auch A C (oder C in A enthalten). Weil es beim Schluß eben auf nichts anders als auf den Inhalt der Begriffe ankommt, deshalb ist das Gesetz der Uebereinstimmung, welches gerade den Inhalt der Begriffe berücksichtigt, das eigentliche Gesetz des Schlusses.

Neben dem Gesetze der Uebereinstimmung gibt es nun noch ein anderes Gesetz für unser Denken und das ist das Gesetz des Grundes. Es lautet: Jedes Seiende hat einen Grund. Es ist wie sein Wortlaut bezeugt nicht wie das Gesetz der Uebereinstimmung zunächst ein Gesetz für unsere Begriffe und ihre Aussage von einander, es ist vielmehr ein Gesetz, das sich sofort auf die wirklichen Dinge bezieht. Es ist eine unabweisliche Forderung unserer Vernunft für jedes Seiende einen Grund zu suchen und selbst wenn wir bei dem letzten und höchsten Seienden angekommen sind, das wir als Grund für alles andere Seiende fassen, müssen wir es gemäß dieser Forderung unser Vernunft als ein durch sich begründetes fassen. Das Grundlose erscheint uns als willkürlich, zufällig, unvernünftig und etwas völlig ohne Grund Daseiendes, zu denken läßt jene Forderung für jedes Seiende einen Grund zu suchen nicht zu. In dem Satze: Jedes Seiende hat einen Grund, fassen wir das Seiende sofort

als ein Grundhabendes und so sagen wir das Grundhaben von ihm aus. Dieser Satz ist ja, obgleich Ausdruck des Gesetzes vom Grunde, dennoch ein Urtheil, wie alle anderen Urtheile und muß sich darum auch nach dem Gesetze der Urtheile richten. Indeß würden wir uns doch sehr irren, wenn wir glaubten, daß der Begriff Grund von vornherein in dem Begriff Sein als ein Moment enthalten wäre. Der Begriff Sein an sich genommen, enthält eben nichts als das Sein und keine Spur von dem Begriff eines Grundes. Auch das ganze Sein eines wirklichen Dinges, seinen ganzen thatsächlichen Bestand, können wir ganz wol auffassen ohne dabei irgend wie an seinen Grund zu denken, ja mit völliger Beiseitesetzung seines Grundes. Der Begriff des Grundes wird eben erst in Folge jener Forderung unserer Vernunft für alles Seiende einen Grund zu suchen zum Begriff des Seins hinzugedacht und nur weil das Gesetz des Grundes in der Form des Urtheils ausgedrückt wird, deshalb nehmen wir das Sein sofort als ein Grundhabendes, um dann das Grundhaben von ihm aussagen zu können. Wie bei den Erfahrungssätzen, so sind uns also auch beim Gesetze des Grundes beide zu verbindende Begriffe selbstständig jeder für sich gegeben, sie sind nicht an sich schon ineinander enthalten, sondern werden von uns nur als ineinander enthalten gefaßt, um nach dem Gesetze, des Urtheils aufeinander bezogen werden zu können. Die Erfahrungssätze und das Gesetz des Grundes mit den nach ihm gewonnenen Kenntnissen sind die einzigen Elemente unsers Denkens, welche seinen Fortschritt und Zuwachs bedingen, welche nicht bloß einen Begriff in seine Momente zerlegen. Wie die Erfahrungssätze, so sind aber auch das Gesetz des Grundes und alle nach ihm gewonnenen Erkenntnißsätze in der Form und nach dem Gesetze des Urtheils ausgedrückt, sie erscheinen somit äußerlich als bloße Aussagen eines Begriffes von einem andern Begriff, in dem er enthalten ist, als Zerlegungen eines Begriffes in seine Momente. Wir haben schon bemerkt, daß diese Erscheinung in der Herrschaft der Vorstellung ihren Grund hat, die alle Wirklichkeit für sich in Anspruch nimmt und dem Denken nur die Zerlegung des von ihr gebotenen Stoffes übrig lassen will. Wie sehr diese Erscheinung der rechten Ordnung der Dinge widerstreitet, sehen wir namentlich beim Gesetz des Grundes, mit dem wir ja im Stande sind, den Kreis der Wahrnehmungen und Vorstellungen zu überschreiten und zu einem andern nicht wahrgenommenen und doch wahrhaft Wirklichen hinüberzugehen.

Das Denken im engeren Sinne als Begriffsverbindung findet seinen

Ausdruck in der Sprache. Ein einzelnes Wort ist ja noch nicht Sprache. Es wird erst Sprache durch seine Beziehung auf ein Ding oder einen Gedanken, den es bezeichnen soll. Ich kann nun freilich für mich selbst durch mein bloßes Denken ein Wort auf einen Gedanken oder ein Ding beziehen. Damit ist das Wort für mich ein verständliches Zeichen für das Ding oder den Gedanken, es ist aber keineswegs ein solches verständliches Zeichen für Andere, es erfüllt in keiner Weise den Zweck der Sprache, welcher in der gegenseitigen Mittheilung und Verständigung über Gedanken und Dinge besteht. Soll ein Wort dem Zwecke der Sprache gemäß auch für Andere verständlich sein, so muß seine Beziehung auf einen Gedanken oder ein Ding durch ein äußeres Zeichen, durch ein anderes mit ihm verbundenes Wort ausgedrückt werden. Das, was wir Sprache nennen, das gemeinsame Verständigungs- und Mittheilungsmittel der Menschen über ihre Gedanken, haben wir also nicht schon in den einzelnen Wörtern, sondern erst in den Wortverbindungen. Die einzelnen Wörter sind nur sinnliche Laute, die an sich in keiner Beziehung zu den Gedanken und Dingen stehen, diese Beziehung vielmehr erst durch Verbindung unter einander zu einem Ganzen erhalten. Diese Verbindung der einzelnen sinnlichen Laute unter einander, die sie zu wirklichen Bezeichnungen von Gedanken und Dingen macht, ist, wie natürlich keineswegs eine willkürliche, sondern eine streng gesetzmäßige. Es gibt in der Sprache nur Eine Weise der gesetzmäßigen Verbindung der Wörter untereinander, die sie zu wirklichen Bezeichnungen der Gedanken und Dinge macht und diese eine Weise das ist die Verbindnng der Wörter zu Sätzen. Nur in Sätzen können wir uns gegenseitig unsere Gedanken mittheilen und verständlich machen. Sprechen wir ein einzelnes Wort aus z. B. ein Baum, ein hoher Baum, so wird jeder uns fragend anblicken oder wirklich fragen: Was solls?, wenn sich nicht die hinzuzudenkende sprachliche Ergänzung etwa: Das ist ein hoher Baum! von selbst ergibt. Da nun im Satze mehrere Wörter mit einander verbunden werden und jedem Worte ein besonderer Gedanke entspricht, so ist der Satz auch der Ausdruck der Begriffsverbindung.

Was ist denn nun ein Satz? Er ist nichts anderes als die Verbindung von Substantiv und Verbum zu einem einheitlichen Ganzen. Substantiv und Verbum sind die unumgänglich nothwendigen, aber auch hinreichenden Bestandtheile eines jeden auch des kürzesten Satzes. Nehmen wir den Satz: Kinder schreien. Gewiß einen kürzeren Satz wird Niemand nennen können. Wir haben in Kinder das Substantiv, schreien das Verbum. Jeden längeren Satz können wir mit Auslassung aller Nebenbestimmungen auf diese beiden Elemente zurückführen. Wollte

man einwenden, auch ein einzelnes Wort könne die Stelle eines Satzes vertreten, wie z. B. ein Gewitter! oder Komm!, so wäre zu erwidern, daß in solchem Falle immer ein zweites Wort durch die innere Sprache hinzugefügt wird, wie in unsern Beispielen etwa das Verbum: rückt heran, und das Substantiv: Knabe. Auch in den Interjektionen Ach! O! Weh! steckt ein ganzer durch Substantiv und Verbum auszudrückender Satz. Ursprünglich sind sie bloße Nachahmungen von Naturlauten, die Alle bei gewissen Gemüthsbewegungen ausstoßen und die eben darum allen verständlich sind. Will man sie als solche allen verständliche Nachahmungen von Naturlauten schon Sprache nennen, so stehen sie außerhalb des Gebietes der übrigen Wörter, die erst durch ihre Verbindung mit einander eine Beziehung auf bestimmte Gedanken erhalten und Allen verständlich werden. Der Satz ist nun der sprachliche Ausdruck für die Verbindung der Begriffe im Denken, für das Urtheil. Es fragt sich, ob denn nun auch im Urtheil den verschiedenartigen Wörtern, welche den Satz bilden, dem Substantiv und Verbum entsprechende verschiedenartige Begriffe oder verschiedenartige Begriffsfassungen, Begriffsformen vorhanden sind. Wenn wir ein und denselben Gedanken, z. B. Liebe, einmal durch ein Substantiv, z. B. die Liebe und dann durch ein Verbum, z. B. er liebt, ausdrücken, so erhält derselbe jedes Mal eine andere Fassung und Form. Gewiß entsprechen darum den verschiedenen Wortarten verschiedene Begriffsfassungen, Begriffsformen. Es gibt **substantivisch und verbal gefaßte Begriffe, und wenn wir die Begriffe zu einem Urtheil verbinden, so müssen wir ihnen eben eine solche substantivische und verbale Fassung geben, wenn wir ein einheitliches Ganzes aus ihnen bilden wollen.** Wäre dem nicht so, würde das Urtheil nicht aus substantivisch und verbal gefaßten Begriffen zusammengesetzt, so wäre der aus Substantiv und Verbum gebildete Satz in keiner Weise ein entsprechender Ausdruck für das Urtheil.

Das Substantiv nimmt im Satze die erste Stelle ein. **Die eigentliche Satzbildung ist aber Aufgabe des Verbums.** Durch seine Abwandlung wird das Verbum mit dem Substantiv zu Einem Ganzen verschmolzen, durch seine Abwandlung stellt das Verbum das Satzganze allererst her. Z. B.: Die Kinder schrei**en**, das Kind schrei**t**. So beherrscht das Verbum den ganzen Sprachbau und seine Bedeutung in der Sprache ist eine hervorragendere, als die des Substantivs. Das abwandlungsfähige Verbum ist das wichtigste Element in der Satzbildung. **Die Abwandlung des Verbums ist nun aber eine Personenwandlung nach der redenden, angeredeten und beredeten Person** (ich schreie, du schreist, er schreit). Das Verbum bringt damit

die Person zum offenkundigen Ausdruck. Nur durch die Personenwandlung stellt das Verbum das Sprachganze, den Satz her, ist es seine Schöpferin und Erzeugerin. Darin ist klar der Gedanke ausgesprochen, daß nur die Person, der Geist zum Sprechen fähig ist, daß die Sprache ein Produkt des Geistes ist. Die redende, angeredete und beredete Person bringt die Abwandlung des Verbums und durch sie das Satzganze hervor. Die Person behauptet so in der Sprache eine selbstständige Macht gegenüber den sinnlichen Lauten, die sinnlichen Laute sind nur das Material, aus dem die Person den Sprachbau aufführt. Entsprechend den Verben der Sprache müssen auch die verbalgefaßten Begriffe einer solchen Personenwandlung unterworfen sein und gerade durch diese Personenwandlung das Denkganze des Urtheils herstellen.

Zwei Hauptarten von Sätzen mit einander einen schroffen Gegensatz bildend und darum das ganze Sprachgebiet an seinen äußersten Enden umfassend finden sich in den Sprachen ausgeprägt. Es sind die Substantivsätze aus Substantiv, Adjektiv und dem inhaltsleeren Verbum ist bestehend wie: Der Knabe ist gut; und die Aktivsätze aus zwei Substantiven und einem transitiven Verbum gebildet, wie: Der Vater schlägt den Sohn. In den Substantivsätzen schrumpft das Verbum zu einem ganz inhaltsleeren Verbindungswort, der sogenannten Kopula zusammen. Das „ist" bezeichnet ja in dem obigen Satze nicht das Dasein, wie in dem Satze: Der Knabe ist; es bezeichnet ja nur die Verbindung der Eigenschaft gut mit dem Begriffe des Knaben. In den Aktivsätzen steigert sich das Verbum zu einem transitiven, auf einen Gegenstand hinübergehenden Wirkungswort. Darum fordert es ein zweites Substantiv und ordnet sich dieses vollständig unter indem es dasselbe einer Biegung, Deklination unterwirft, z. B. das Kind ehrt den Vater. In den Substantivsätzen wird ein Ding mit seinen Eigenschaften verbunden gedacht, die Eigenschaften werden von ihm ausgesagt, deshalb ist das Prädikat hier ein Adjektiv. Es kann freilich in den Substantivsätzen das Prädikat auch ein Substantiv sein mit unbestimmtem Artikel, wie in dem Satze: Der Knabe ist ein Mensch. Aber dann bezeichnet dieses Substantiv doch nur eine Zusammenfassung von Eigenschaften, die dem Knaben zukommen, es bezeichnet nicht ein bestimmtes wirkliches Ding, wie das Wort: Der Knabe. Zwei Substantive, die bestimmte, wirkliche Dinge bezeichnen, können nur im Aktivsatz durch ein transitives Verbum also im ursächlichen Verhältniß der Beeinflussung verbunden werden. Der Vater schlägt, also beeinflußt den Sohn. Ein wirkliches Ding oder ein bloßer Begriff kann nur mit seinen Eigen-

schaften, mit dem, was in ihm enthalten ist, im Verhältniß des Enthaltenseins durch einen Substantivsatz verbunden werden. Da es nun den Substantivsätzen und Aktivsätzen entsprechende Begriffsverbindungen oder Urtheile in dem Denken gibt, so müssen wir aus dem Dasein von Aktivsätzen und entsprechenden Urtheilen neben Substantivsätzen und entsprechenden Urtheilen nothwendig schließen, daß das Verhältniß des Enthaltenseins, welches sich nur zwischen Ding und seinen Eigenschaften, Begriff und seinen Momenten findet, nicht das einzige ist in unserm Denken, daß neben ihm noch ein Verhältniß ursachlicher Beziehung in unserm Denken besteht, in welchem einzig und allein von einander verschiedene bestimmte Dinge mit einander verbunden werden können. Es behauptet ferner das durch den Aktivsatz ausgedrückte Verhältniß der ursachlichen Beziehung in der Sprache ganz entschieden den Vorrang vor dem durch den Substantivsatz ausgedrückten Verhältniß des Enthaltenseins. In dem Aktivsatz nämlich kommt gerade der eigentliche Erzeuger der Sprache, das Verbum zu einer seiner Bedeutung für die Sprache entsprechenden, das Substantiv weit überragenden Geltung, ohne daß darum das Substantiv als erster Satztheil von seiner ihm zustehenden Geltung irgend einbüßte. Im Aktivsatz findet darum der Begriff und das Wesen der Sprache und des Satzes seinen vollen Ausdruck. Im Substantivsatz hingegen haben wir nur mehr einen verkümmerten Ausdruck des Begriffs und Wesens der Sprache, da in ihm das Verbum der eigentliche Erzeuger der Sprache zu dem ganz inhaltleeren „ist" zusammenschrumpft. Nun findet im Aktivsatz die ursachliche Beziehung, im Substantivsatz das Verhältniß des Enthaltenseins seinen Ausdruck. So behauptet also in der Sprache der Ausdruck der ursachlichen Beziehung den Vorrang vor dem Ausdruck des Verhältnisses des Enthaltenseins. Nur in dem Ausdruck also der ursachlichen Beziehung, nicht in dem des Enthaltenseins kommt der Vollbegriff der Sprache zur Geltung. Auch im Denken gibt es Substantiv- und Aktivurtheile, und da auch bei ihm der Verbalbegriff der eigentliche Erzeuger der Begriffsverbindung oder des Urtheils ist, so kommt in dieser Rücksicht auch beim Denken der Vollbegriff des Urtheils nur im Aktivsatz zur Geltung. Dürfen wir nun auch schließen, daß ebenso im Urtheile des Denkens, wie in der Sprache das Verhältniß der ursachlichen Beziehung den Vorrang behauptet vor dem Verhältniß des Enthaltenseins? Obgleich dieser Schluß unabweislich erscheint, so können wir ihn dennoch nicht ziehen, ohne mit unserer

früheren Behauptung, daß im Urtheil des Denkens Alle
auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurückkommt,
eben darum alles Urtheilen als ein bloßes Zergl
eines Begriffs erscheint, in einen offenbaren Wider
zu treten.

Jedenfalls müssen wir Denken und Sprechen, das Urtheil
kens und den Satz der Sprache strenge unterscheiden. Der
Sprache ist nur der Ausdruck des Urtheils im Denken.
der Satz der Sprache ein wirklich angemessener Ausdruck des U
Denken ist, dann können wir auch von der Beschaffenheit d
auf eine entsprechende Beschaffenheit des Urtheils schließen. So
fanden wir verbalgefaßte Begriffe mit persönlicher Abwandlun
rade durch ihre persönliche Abwandlung das Denkganze des Urt
erst herstellen; so auch Aktivurtheile, welche eine ursächliche
zwischen verschiedenen wirklichen Dingen bezeichnen und strenge
einzig und allein dem Vollbegriff des Urtheils entsprechen, weil
Gegensatz zu den ihnen gegenüberstehenden Substantivurtheile
balgefaßten Begriff, den eigentlichen Erzeuger des Urtheils zu
ungehinderten Ausdruck kommen ließen. Diese aus der Betr
Satzes für das Urtheil hervorgehenden Ergebnisse sind offenb
gegengesetzt denen, welche wir aus der Betrachtung des Urthei
wonnen. Bei der Betrachtung des Urtheils selbst gab sich un
tendenz des Urtheils der Ausdruck des Enthaltenseins des Pr
Subjekt kund. Selbst wo der eine Begriff mit dem ihm v
in keiner Weise im Verhältniß des Enthaltenseins stand wie
Erfahrungsurtheilen, bei dem Gesetze des Grundes und den ih
gewonnenen Urtheilen, müßten wir, obgleich bei ihnen von vornh
an sich der eine Begriff in dem andern mit ihm verbundenen
Weise enthalten war, dennoch den ersten Begriff das Subjekt
zweiten Begriff das Prädikat enthaltend fassen, um eine Verbindu
schen beiden im Urtheil herstellen zu können. Es ist also ganz ge
tig, wenn wir als Haupttendenz des Urtheils den Ausdruck d
haltenseins des Prädikats im Subjekt, damit aber die Zergliederu
Zerlegung eines Begriffes in seine Momente bezeichnen. Dieser
tendenz des Urtheils entspricht es nun völlig, wenn alle Begriffe
Denkens ohne Ausnahme substantivisch gefaßt werden, wie wir
bei der Bildung von Begriffsreihen alle Begriffe vom niederen bis
den in ihm enthaltenen höheren ohne Weiteres substantivisch faßten.
so alle Begriffe unseres Denkens substantivisch gefaßt, so stehen eben
höheren mit den entsprechenden niederen immer im Verhältniß des

haltenseins und können von ihm durch das Substantivurtheil ausgesagt werden. Es bedarf dann neben den substantivisch gefaßten Begriffen lediglich noch des Substantivurtheils für das Denken, um in ihm die in einander enthaltenen Begriffe von einander auszusagen. Allerdings würde man dann für den auch im Substantivurtheil immerhin unentbehrlichen verbalgefaßten Begriff das „ist" der Erklärung entbehren, aber bei der völligen Inhaltsleere dieses Begriffs würde man auch einer solchen Erklärung kaum bedürfen. In der That gäbe es in unserm Denken nur substantivisch gefaßte Begriffe und Substantivurtheile, so käme Alles in unsern Urtheilen völlig auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurück, unser Urtheilen bestände lediglich in der Zerlegung eines gegebenen Begriffsinhalts. Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn es neben den Substantivbegriffen, Verbalbegriffe in unserm Denken gibt, und wenn letztere gar zum Zustandekommen eines Urtheils durchaus nothwendig sind, wie wir aus der Betrachtung des Satzes für das Urtheil schließen mußten. Von vornherein erscheint es als unbegreiflich, wie der verbalgefaßte Begriff, der doch so häufig in allen Erfahrungssätzen die Stelle des Prädikats einnimmt (z. B. der Knabe läuft) in dem substantivisch gefaßten enthalten sein könnte. Und nun soll gar der Verbalbegriff, der das Zurückkommen des Urtheils auf das Verhältniß des Enthaltenseins verhindert, der also der Haupttendenz des Urtheils widerstreitet, der eigentliche Erzeuger des Urtheils sein und das Aktivurtheil, das einen schroffen Gegensatz bildet zu dem Alles auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurückführenden, der Haupttendenz des Urtheils dienenden Substantivsatz, soll einzig und allein den Vollbegriff des Urtheils zum Ausdruck bringen?! Offenbar tritt hier ein Widerspruch zu Tage zwischen der wirklichen aus der Betrachtung des Satzes sich ergebenden Beschaffenheit des Urtheils und der Tendenz des Urtheils, wie sie bei der Betrachtung des Urtheils selbst uns entgegentritt. Diese Tendenz des Urtheils ist aber eine, das ganze Urtheil beherrschende, sie verdeckt uns darum die ihr widersprechende, wirkliche Beschaffenheit des Urtheils, und nur mit Mühe können wir uns gegenüber dieser Tendenz die wirkliche Beschaffenheit des Urtheils zum Bewußtsein bringen. Wir haben den Grund dieser Tendenz unserer Urtheile schon kennen gelernt. Es ist kein anderer als die Herrschaft der Vorstellung. Die Vorstellung nimmt für sich alle Wirklichkeit in Anspruch und dann bleibt für das Denken eine mehr die Zerlegung und Zergliederung des von ihr gegebenen Stoffs, dann kommt im Denken Alles auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurück. So unberechtigt und schädlich für unser Erkennen

die Herrschaft der Vorstellung ist, so unberechtigt und schädlich ist auch ihre Folge, die Tendenz des Urtheils Alles auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurückzuführen. Allerdings entsteht in uns erst durch die Erkenntniß des Verhältnisses des Enthaltenseins des Prädikats im Subjekt das Bewußtsein der Wahrheit des Urtheils, und nicht schon in der Erfassung eines Wirklichen, sondern erst im Urtheil gewinnen wir ein solches Bewußtsein der Wahrheit unsers Erkennens. Indeß dieses Bewußtsein der Wahrheit des Erkennens würden wir ohne die Herrschaft der Vorstellung ebenfalls haben und dazu noch in vollkommnerer Weise.

Aus den Sätzen der Sprache lernten wir die wirkliche Beschaffenheit des Urtheils im Denken kennen. Die Sprache ist es eben, welche der wirklichen Beschaffenheit des Urtheils zu ihrem Rechte verhilft und der Tendenz des Urtheils Alles auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurückzuführen, mit Macht entgegentritt. Im Aktivsatz bringt die Sprache durch ein transitives Verbum, das eine ursächliche Beziehung ausdrückt und in keiner Weise in den substantivisch ausgedrückten Dingen enthaltensein kann, zwei selbstständige in keiner Weise einander enthaltende, substantivisch ausgedrückte Dinge mit einander in Verbindung. In den Erfahrungssätzen und dem Gesetze des Grundes verbindet die Sprache zwei Begriffe je substantivisch und verbalgefaßt mit einander, die als solche ineinander nicht enthalten sein können. Das Enthaltensein des Prädikats im Subjekt muß bei den Aktivsätzen, den Erfahrungssätzen und dem Gesetze des Grundes durch das Urtheil im Denken hinzugefügt werden, in diesen Sätzen als äußeren sprachlichen Verbindungen findet sich keine Spur von einem solchen Enthaltensein. Allerdings bringt die Sprache im Substantivsatz auch das Enthaltensein des Prädikats im Subjekt zum Ausdruck. Indeß büßt damit der Substantivsatz auch den Verbalbegriff gänzlich ein, der doch den eigentlichen Erzeuger der Sprache bildet. Die Sprache tritt also der Tendenz des Urtheils Alles auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurückzuführen mit Macht entgegen. Das Sprachgesetz, daß man nur Ding und Eigenschaften nach dem Verhältniß des Enthaltenseins verbinden könne, nicht aber Ding und Ding, daß man vielmehr Ding und Ding nur nach dem Verhältniß der ursächlichen Beziehung verbinden dürfe, legt lauten Protest ein gegen jene Tendenz des Denkens. Auch die Herrschaft der Vorstellung, der wir ja jene Tendenz unsers Urtheils verdanken, läßt uns die Sprache, wenn wir ihre Fingerzeige beachten wollen, als unberechtigt erkennen. Indem sie in dem persönlich abgewandelten Verbum ein Personenwort schafft, in ihm also der Person und mit ihr dem G[illegible] einen Ausdruck verleiht und zudem diesem Personenwort in seiner persönlichen Abwandlung die Aufgabe zuweist, die sinnlichen Laute zum S[illegible]

ganzen zu vereinigen, zeigt sie deutlich, daß es neben der sinnlichen Wirklichkeit noch eine persönliche, geistige gibt, und daß die geistige Wirklichkeit die Aufgabe hat, in die sinnliche, gestaltend und ordnend einzugreifen, sie also zu beherrschen, daß also die Anmaßung der Vorstellung für sich alle Wirklichkeit in Anspruch zu nehmen, und damit alle Wirklichkeit als sinnliche zu erklären eine völlig unberechtigte ist, vielmehr die durch die Vorstellung bezeichnete sinnliche Wirklichkeit von der durch die Begriffe bezeichneten geistigen Wirklichkeit beherrscht werden muß.

## Herrschaft des Substantivbegriffs über den Verbalbegriff.

Es gibt drei Arten von Sätzen in der Sprache: Substantivsätze, welche aus Substantiv, Adjektiv oder zweitem Substantiv mit unbestimmten Artikel; Aktivsätze, welche aus Substantiv, zweitem Substantiv und transitivem Verbum; Intransitivsätze, welche aus Substantiv und intransitivem Verbum bestehen. Beispiele der letzten Art sind: Der Knabe läuft, die Blume blüht, Gott existirt. Es ist klar, daß auch die Intransitivsätze ebensowenig wie die Aktivsätze das Verhältniß des Enthaltenseins zum Ausdruck bringen. Dieses Verhältniß findet sprachlich seinen Ausdruck einzig und allein in den Substantivsätzen. Entsprechend den Satzarten der Sprache unterscheiden wir nun auch im Denken drei Arten von Urtheilen: Substantivurtheile, Aktivurtheile und Intransitivurtheile. Es versteht sich, daß die Intransitivurtheile ebenso wie die Aktivurtheile durch den in ihnen enthaltenen persönlich abgewandelten Verbalbegriff das Verhältniß des Enthaltenseins ausschließen, da der Verbalbegriff im Substantivbegriff nicht enthalten sein kann. Um deshalb der das ganze Urtheil beherrschenden Tendenz Alles auf das Verhältniß des ...thaltenseins zurückzuführen Genüge zu leisten, müssen wir dieses Ver...niß zu den Aktiv- und Intransitivurtheilen trotz ihrer widerstrebenden ...lichen Beschaffenheit äußerlich hinzudenken. Damit ist eine Umbie...ung des Aktiv- oder Intransitivurtheils in ein entspre...endes Substantivurtheil, welches einzig das Verhältniß des Ent...seins klar und deutlich wiedergibt, wenn sie möglich ist, ganz nahe ...gt. Nun ist eine solche Umbiegung in der That möglich. Wir kön... für die Sätze: Der Knabe läuft, Alexander besiegt die Perser, sagen: ... Knabe ist laufend, Alexander ist Besieger der Perser. Mit dieser ...iegung ist offenbar der volle Verbalbegriff aufgegeben und an seine ...lle ein Adjektiv- oder Substantivbegriff getreten. Eine solche Umbie...g und damit eine Umwandlung des Verbalbegriffs in einen Adjektiv- ...r Substantivbegriff liegt bei jedem Aktiv- oder Intransitivurtheil in ...anken im Sinne, sofern wir zu diesen Urtheilen das Verhältniß des



Enthaltenseins hinzudenken müssen. Bei vollem unabgeschwächtem V
begriff läßt sich dies Verhältniß ja gar nicht hinzudenken, da der Ver
griff in dem Substantivbegriff nicht enthalten sein kann. Liegt nun ein
Umwandlung des Verbalbegriffs in einen Substantiv- oder Adjektivbeg
jedem Aktiv und Intransitivurtheil im Sinne oder in Gedanken, so
der Verbalbegriff in solchen Urtheilen auch nicht mehr in ungesch
Fülle und Kraft zur Geltung und da wir den Verbalbegrif
nur in diesen Urtheilen haben, so tritt derselbe über
nicht mehr in ungeschwächter Fülle und Kraft in uns
wußtsein ein. Wie jene Tendenz unsers Denkens darum der wah
Beschaffenheit des Urtheils widerstreitet, so hat sie auch für unser Er
die nachtheilige Folge, daß sie den für das Zustandekommen des U
wesentlichsten Faktor uns fast gänzlich aus dem Bewußsein entrück

Indeß, so will uns scheinen, der Verbalbegriff ist doch am End
eine leere Form des Denkens und seine Umwandlung in einen Sub
tiv- oder Adjektivbegriff, die Umwandlung also eines Aktiv- oder In
sitivurtheils in ein Substantivurtheil ist für den Inhalt des Urtheils
gleichgültig, ändert den Inhalt dieser Urtheile in keiner Weise. Na
muß die Umwandlung aller Urtheile mit vollen Verbalbegriffen in
stantivurtheile mit dem inhaltsleeren „ist" für den Inhalt des D
gleichgültig sein, wenn die Tendenz Alles auf das Verhältniß de
haltenseins zurückzuführen, eine berechtigte sein soll. Sonst wü
Denken ja, indem es in dieser Tendenz folgend alle Urtheile in S
tivurtheile umsetzt, eines Theiles seines Inhalts, nämlich desjenig
im Verbalbegriff enthalten und durch den entsprechenden Substantiv
Adjektivbegriff nicht faßbar wäre, verlustig gehen und jene Tendenz
nicht als eine berechtigte angesehen werden. So gewiß nun ab
Tendenz eine unberechtigte ist, so gewiß ist auch die Umwandlun
Verbalbegriffs in einen Adjektiv- oder Substantivbegriff, die Umwa
eines Aktiv- oder Intransitivurtheils in ein Substantivurtheil f
Inhalt des Denkens keineswegs gleichgültig. Das Substanti
zeichnet Alles nach Weise eines Beharrlichen, Sichg
bleibenden, Einheitlichen, Ganzen. Dieser sein Charakt
sich am meisten wo es seiner eigentlichen und hauptsächlichen Bed
nach als Satzerzeuger an erster Stelle also als Subjekt im Sat
tritt. Hier muß es ja dem Gesetze der Sprache gemäß immer im
minativ stehen und kann eine Deklination nach den verschiedenen
nicht erleiden. Das Verbum, das immer und nothwendig zweiter
theil ist, tritt nur persönlich abgewandelt in die Satzverbindung ei
stellt gerade durch seine Abwandlung das Satzganze allererst her.

Enthaltenseins hinzudenken müssen. Bei vollem unabgeschwächtem Verbalbegriff läßt sich dies Verhältniß ja gar nicht hinzudenken, da der Verbalbegriff in dem Substantivbegriff nicht enthalten sein kann. Liegt nun eine solche Umwandlung des Verbalbegriffs in einen Substantiv- oder Adjektivbegriff bei jedem Aktiv und Intransitivurtheil im Sinne oder in Gedanken, so kommt der Verbalbegriff in solchen Urtheilen auch nicht mehr in ungeschwächter Fülle und Kraft zur Geltung und da wir den Verbalbegriff eben nur in diesen Urtheilen haben, so tritt derselbe überhaupt nicht mehr in ungeschwächter Fülle und Kraft in unser Bewußtsein ein. Wie jene Tendenz unsers Denkens darum der wirklichen Beschaffenheit des Urtheils widerstreitet, so hat sie auch für unser Erkennen die nachtheilige Folge, daß sie den für das Zustandekommen des Urtheils wesentlichsten Faktor uns fast gänzlich aus dem Bewußsein entrückt.

Indeß, so will uns scheinen, der Verbalbegriff ist doch am Ende nur eine leere Form des Denkens und seine Umwandlung in einen Substantiv- oder Adjektivbegriff, die Umwandlung also eines Aktiv- oder Intransitivurtheils in ein Substantivurtheil ist für den Inhalt des Urtheils völlig gleichgültig, ändert den Inhalt dieser Urtheile in keiner Weise. Natürlich muß die Umwandlung aller Urtheile mit vollen Verbalbegriffen in Substantivurtheile mit dem inhaltsleeren „ist“ für den Inhalt des Denkens gleichgültig sein, wenn die Tendenz Alles auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurückzuführen, eine berechtigte sein soll. Sonst würde das Denken ja, indem es in dieser Tendenz folgend alle Urtheile in Substantivurtheile umsetzt, eines Theiles seines Inhalts, nämlich desjenigen, der im Verbalbegriff enthalten und durch den entsprechenden Substantiv- oder Adjektivbegriff nicht faßbar wäre, verlustig gehen und jene Tendenz könnte nicht als eine berechtigte angesehen werden. So gewiß nun aber jene Tendenz eine unberechtigte ist, so gewiß ist auch die Umwandlung eines Verbalbegriffs in einen Adjektiv- oder Substantivbegriff, die Umwandlung eines Aktiv- oder Intransitivurtheils in ein Substantivurtheil für den Inhalt des Denkens keineswegs gleichgültig. Das Substantiv bezeichnet Alles nach Weise eines Beharrlichen, Sichgleichbleibenden, Einheitlichen, Ganzen. Dieser sein Charakter zeigt sich am meisten wo es seiner eigentlichen und hauptsächlichen Bedeutung nach als Satzerzeuger an erster Stelle also als Subjekt im Satze auftritt. Hier muß es ja dem Gesetze der Sprache gemäß immer im Nominativ stehen und kann eine Deklination nach den verschiedenen Casus nicht erleiden. Das Verbum, das immer und nothwendig zweiter Satztheil ist, tritt nur persönlich abgewandelt in die Satzverbindung ein und stellt gerade durch seine Abwandlung das Satzganze allererst her. D

Verbum bezeichnet damit Alles nach Weise des Thätigen, des persönlich Lebenden. Das Substantiv bezeichnet Alles als Sache, Ding, das Verbum bezeichnet zwar nicht Alles als Person, Geist, aber es bringt doch die Person in seiner Abwandlung zum Ausdruck. Wie die Substantive, bezeichnen auch die Adjektive, die nur die Inhaltsmomente eines Substantivbegriffs herausheben, Alles nach Weise des Beharrlichen, Sichgleichbleibenden. Das Substantiv bezeichnet aber Alles als etwas Selbstständiges und deshalb kann es seiner eigentlichen Natur nach auch nur Subjekt im Satze sein, das Adjektiv bezeichnet Alles als etwas *Unselbstständiges* und deshalb ist das Adjektiv das eigentliche Prädikat des Satzes. Es liegt nun auf der Hand, daß es für den Inhalt des Denkens unmöglich gleichgültig sein kann, ob ich etwas nach Weise eines Beharrlichen, Sichgleichbleibenden oder ob ich etwas nach Weise eines Thätigen, persönlich Lebenden bezeichne und ausdrücke. Der bezeichnete *und* ausgedrückte Inhalt ist ja in beiden Fällen ein durch und durch anders gestalteter, innerlich und äußerlich so verschiedener als das Beharrliche, Sichgleichbleibende verschieden ist von dem Thätigen, Persönlich-Lebenden. Da nun durch das Substantiv und Adjektiv der Sprache und also auch durch den Substantiv- und Adjektivbegriff des Denkens Alles nach Weise des Beharrlichen, Sichgleichbleibenden, durch das Verbum der Sprache und den Verbalbegriff des Denkens hingegen Alles nach Weise des Thätigen, Persönlich-Lebenden ausgedrückt wird, so ist auch die Umwandlung des Verbalbegriffs in einen Substantiv- oder Adjektivbegriff, des Aktiv- oder Intransitivsatzes in einen Substantivsatz für den Inhalt des Denkens keineswegs gleichgültig. Allerdings ist es beim jetzigen Stande unseres Denkens möglich, jeden Verbalbegriff in einen entsprechenden Substantiv- oder Adjektivbegriff umzusetzen (z. B. können wir für: er liebt sagen: er hat Liebe oder er ist liebend). Aber wie damit der Inhalt des Verbalbegriffs, sofern er der Form dieses Begriffes entsprechend etwas Lebendiges, Persönlich-Thätiges ist in eine für ihn ganz unangemessene, ja mit ihm *in* Widerspruch stehende Form gegossen wird, so muß er nothwendig in dieser Form an seiner eigenthümlichen Natur *und* Beschaffenheit, an seiner ursprünglichen Kraft und Fülle verlieren. Wenn uns der Inhalt eines Verbalbegriffs unverkürzt und unverkümmert in seiner ganzen Kraft und Fülle in die Form eines Substantiv- oder Adjektivbegriffs aufgenommen werden zu können scheint, so kommt das lediglich daher, weil in unserm Denken der Verbalbegriff überhaupt nicht mehr nach seiner ganzen Kraft und Fülle zur Geltung kommt, vielmehr wegen des, mit ihm unvereinbaren Verhält-

nisses des Enthaltenseins, in das wir alle unsere Urtheile hineinzwängen, kommt in unser Bewußtsein zurück. Es kostet uns ja sogar die größte Mühe, uns von den Fesseln von Verbalbegriffen in unserem Denken zu überzeugen und wir gewinnen diese Ueberzeugung nicht aus dem Denken selbst, sondern durch einen Umweg, indem wir von dem äußeren Ausdruck des Denkens, von der Sprache auf die Beschaffenheit des Denkens schließen. Wir sehen schon hier, wie der Substantivbegriff den Verbalbegriff beherrscht und wie diese Herrschaft zugleich eine unberechtigte und eine auch für den Inhalt des Denkens schädliche ist. Der Substantivbegriff übt aber diese Herrschaft nicht an sich, sondern weil an ihn das Verhältniß des Enthaltenseins sich anlehnt und durch ihn seinen Einfluß geltend macht. Darum müssen wir über dieses Verhältniß noch eingehender sprechen.

Das Verhältniß des Enthaltenseins findet seinen ungetrübten Ausdruck einzig in den Substantivurtheilen, deren Subjekt ein Allgemeinbegriff und nicht ein bestimmtes Einzelding ist. Bei diesen Substantivurtheilen wird dann entweder der ganze Begriff vom ganzen Begriff, wie in den identischen Urtheilen (z. B. ein Mensch ist ein Mensch) oder ein einzelnes Merkmal von dem Begriff (z. B. der Mensch = lebendiges, vernünftiges Wesen ist vernünftig) ausgesagt. In beiden Fällen entspricht dem Prädikat im Subjekt ein wirklich mit ihm gleichlautendes und darum identificirbares Stück. Ist hingegen das Subjekt ein bestimmtes Einzelding, das nicht wie der Begriff aus seinen Merkmalen als aus trennbaren Stücken zusammengesetzt sein kann, so entspricht dem Prädikat, auch wenn es im Substantivurtheil durch das Wörtchen „ist" mit dem Subjekte identificirt wird, im Subjekt nicht ein mit ihm gleichlautendes und darum identificirbares Stück, sondern immer nur das ganze Subjekt. Mit dem ganzen Subjekt kann aber doch das einzelne Merkmal, welches das Prädikat heraushebt, nicht identisch sein, wie es das Wörtchen „ist" ausdrückt. Das Prädikat ist auch im Subjekt, wenn dieses ein bestimmtes Einzelding ist, nicht so, wie es selbst lautet, enthalten, sondern in einer den übrigen Merkmalen des Subjekts und dem ganzen Subjekt entsprechenden Umgestaltung und Umformung. Diese Umgestaltung und Umformung ist für das Denken unfaßbar, im Prädikat unausdrückbar. In einem Substantivurtheil, dessen Subjekt ein bestimmtes Einzelding ist, findet das Verhältniß des Enthaltenseins nicht mehr seinen völlig ungetrübten Ausdruck und es bleibt im Subjekt immer ein Rest, der durch das Prädikat nicht erfaßt werden kann. Nach dem Verhältniß des Enthaltenseins wird im Substantivurtheil die Identität von Subjekt und Prädikat ausgesprochen. Diese Identität findet aber nur Statt entweder

bei völlig identischen Urtheilen oder bei Substantivurtheilen, deren Subjekt ein Allgemeinbegriff, deren Prädikat ein in demselben enthaltenes Merkmal ist, wo dann das Subjekt eben nur in dem Sinne genommen und mit dem Prädikat identificirt wird, insofern es das Prädikat als ein Stück enthält. Kommt nun dies Verhältniß des Enthaltenseins in denjenigen Substantivurtheilen, deren Subjekt nicht ein Allgemeinbegriff, sondern ein bestimmtes Einzelding ist, schon nicht zum ungetrübten Ausdruck, so findet dasselbe in allen Urtheilen, die nicht Substantivurtheile sind, in allen Aktiv- und Intransitivurtheilen gar keinen Ausdruck mehr. In diesen Urtheilen widerspricht der zum Substantivbegriff hinzugefügte Verbalbegriff geradezu dem Verhältniß des Enthaltenseins. Freilich kann der Inhalt eines Verbalbegriffs in die Form eines Substantivbegriffs hineingegossen werden und so in dem Substantivbegriff sein, wenn auch nicht voll und ganz, wenn auch nur verkürzt und verkümmert mit Verlust seiner ursprünglichen Natur, seiner eigenthümlichen Kraft und Fülle. Thatsächlich ist aber in den Aktiv- und Intransitivurtheilen der Verbalbegriff in keiner Weise im Substantivbegriff enthalten, fügt vielmehr zum Substantivbegriff ein neues, in ihm keineswegs schon ausgedrücktes begriffliches Moment hinzu. Der Verbalbegriff, der die wirkliche Beschaffenheit dieser Urtheile bestimmt, macht darum hier das Verhältniß des Enthaltenseins geradezu unmöglich. Wir müssen also um der das Urtheil beherrschenden Tendenz zu genügen, zu diesen Urtheilen trotz ihrer widerstrebenden Form das Verhältniß des Enthaltenseins äußerlich hinzudenken. Wir müssen zuerst in Gedanken das Subjekt als das Prädikat enthaltend fassen, um dann das Prädikat von dem so gefaßten Subjekt aussagen zu können. Wir müssen in dem Satze Alexander besiegte die Perser zuerst Alexander irgendwie als Besieger der Perser fassen, um dann von ihm zu behaupten, daß er die Perser besiegte. Das erscheint sofort als eine leere Form, als ein überflüssiger Umweg. Außerdem widerspricht diese Fassung geradezu der wirklichen Beschaffenheit des Aktiv- und Intransitivurtheils, welche durch den Verbalbegriff bestimmt wird und zwängt den Inhalt des Verbalbegriffs verkürzt und verkümmert mit Vernichtung seiner eigenthümlichen Natur in eine substantivische Form ein.

Die Unangemessenheit des Verhältnisses des Enthaltenseins für das Urtheil, die schon beim Substantivurtheil, dessen Subjekt ein bestimmtes Einzelding ist, einiger Maßen einleuchtete, tritt bei den Aktiv- und Intransitivurtheilen offen und zweifellos zu Tage. Es blieben nur die identischen Urtheile und die Substantivurtheile, deren Subjekt ein Allgemein-

begriff ist, als solche übrig, für die das Verhältniß des Enthaltenseins angemessen wäre. Indeß da nach dem Verhältniß des Enthaltenseins durch das Wörtchen „ist“ nicht die Gleichheit zweier Glieder, sondern ihre Identität ausgedrückt wird, so lassen sich alle nach dem Verhältniß des Enthaltenseins aufgestellten Urtheile auf die Formel A ist A, also auf ein identisches Urtheil zurückführen. Ist das Subjekt in einem solchen nach dem Verhältniß des Enthaltenseins aufgestellten Urtheile an sich nämlich auch nicht identisch mit dem Prädikat, so wird es doch in einem solchen Urtheil nur in der Rücksicht genommen, in welcher es mit dem Prädikat identisch ist. Ist dem nun wirklich so, da fragen wir doch mit allem Recht, *wozu denn eine solche Identification Desselben mit Demselben, eine solche Constatirung der Uebereinstimmung einer Sache oder eines Begriffs mit sich selbst, die doch etwas ganz Selbstverständliches und gar nicht Erwähnenswerthes bezeichnet, eigentlich dienen solle.* Wir können darauf antworten, diese Identification diene dazu um das Bewußtsein von der Wahrheit unsers Urtheils hervorzurufen. Ganz gewiß. Aber was ist das denn für eine Wahrheit, deren Bewußtsein durch jene Identification in uns geweckt wird? Es ist offenbar gar keine andere Wahrheit als die ganz selbstverständliche, daß jedes Ding, jeder Begriff mit sich selbst übereinstimmt, daß Dasselbige mit Demselbigen wirklich identisch ist, daß unser Urtheil nichts Widersprechendes enthält, in ihm vielmehr das Prädikat mit dem Subjekt nach der Rücksicht, nach welcher das Subjekt genommen wird identisch ist es ist *jene Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung unserer Denkverbindungen mit sich selbst besteht, die uns aber über die Uebereinstimmung unsers Denkens mit der Wirklichkeit garnichts sagt.* Wir nennen die Uebereinstimmung unsers Denkens mit sich selbst die *formale* Wahrheit, während wir die Uebereinstimmung unsers Denkens mit der Wirklichkeit als die *reale* Wahrheit bezeichnen. Offenbar kann in den nach dem Verhältniß des Enthaltenseins aufgestellten Urtheilen nur die formale Wahrheit zum Ausdruck kommen. Der erste Begriff solcher Urtheile kann reale Wahrheit haben, sofern wir mit ihm ein Wirkliches erfassen und ihm ein Wirkliches entspricht. Mit ihm hat dann auch natürlich der zweite Begriff eines solchen Urtheils reale Wahrheit, da er ja im ersten als sein Moment enthalten ist. Aber in einem nach dem Verhältniß des Enthaltenseins aufgestellten Urtheil wird weder der erste noch der zweite Begriff insofern genommen, als er reale Wahrheit hat sondern lediglich insofern als der erste Begriff mit dem zweiten identisch ist und umgekehrt. Allerdings kann sich mit solchen Urtheilen eine Wahr-

nehmung des dem Subjekt entsprechenden Wirklichen verbinden, aber dann ist reale Wahrheit lediglich in der Wahrnehmung, in dem von ihr gänzlich verschiedenen nach dem Verhältniß des Enthaltenseins aufgestellten Urtheil ist bloß formale Wahrheit. Es gibt also in dem nach dem Verhältniß des Enthaltenseins aufgestellten Urtheil bloß formale Wahrheit. Reale Wahrheit hingegen finden wir einzig und allein in den Erfassungen des Wirklichen, die sich durch Einen Begriff vollziehen, dann in den Aktiv- und Intransitivurtheilen, in denen der Verbalbegriff ein neues, im Substantivbegriff nicht enthaltenes Begriffsmoment, dem ein Wirkliches entspricht, zum Substantivbegriff hinzufügt. Durch jene Erfassungen gewinnen wir den ursprünglichen Bestand und Gehalt an realer Wahrheit für unser Erkennen, während diese Aktiv- und Intransitivsätze den Zuwachs und Fortschritt unsers Erkennens in der realen Wahrheit bedingen. Kann nun nach dem Verhältniß des Enthaltenseins bloß die formale Wahrheit, die Identification Desselbigen mit Demselbigen ausgedrückt werden, so wiederholt sich die Frage, wozu denn diese Identification, die doch etwas ganz Selbstverständliches bezeichnet, dienen solle.

Die Herrschaft der Vorstellung verdunkelt den Inhalt unserer Begriffe, sie verdrängt denselben möglichst aus unserm Bewußtsein, so daß wir uns nur mit großer Mühe dieses Inhalts vergewissern und auf denselben besinnen können. Daher kommt es, daß wir die einzelnen Merkmale, welche den Inhalt eines Begriffs ausmachen nur nach und nach uns zum Bewußtsein bringen können. Thuen wir dieses, so verbinden wir diese einzelnen in dem Begriff erkannten Merkmale mit dem ganzen Begriff, der uns in seiner Ganzheit so lange unverständlich und räthselhaft bleibt, bis wir eben alle seine Merkmale uns zum Bewußtsein gebracht haben. Wie kann aber diese Verbindung eines Merkmals mit dem Begriff, in dem wir es als Merkmal erkennen, anders und besser geschehen als nach dem Verhältniß des Enthaltenseins, durch Identification des Merkmals mit dem ganzen Begriff, insofern er dieses Merkmal enthält? Die nach dem Verhältniß des Enthaltenseins aufgestellten Urtheile dienen uns nun dazu, die einzelnen aus dem für uns dunklen Begriffsinhalt durch die Erfassung dieses Inhalts herausgezogenen und in ihm entdeckten Merkmale mit ihm zu identificiren und als zu ihm gehörig zu fixiren. Kommt es darum diesen Urtheilen auch nicht zu die Merkmale der an sich dunklen Begriffe allererst aufzufinden, so tragen sie doch durch Identificirung dieser Merkmale mit dem ganzen Begriff und durch Fixirung derselben zur Sammlung aller Merkmale zu einem

Begriffsganzen das Wesentlichste bei. Darin also hat das Verhältniß des Enthaltenseins seine Bedeutung, die Identification Desselbigen mit Demselbigen, die Constatirung der Uebereinstimmung eines Begriffs mit sich selbst, der Ausdruck der formalen Wahrheit des Denkens seinen Zweck, daß die einzelnen in dem an sich dunklen Begriffsinhalt entdeckten Merkmale aus ihm herausgehoben, mit ihm verbunden, fixirt und so gesammelt werden. Ohne dunkle Begriffe, und da diese in der Herrschaft der Vorstellung ihren Grund haben, ohne die Herrschaft der Vorstellung würde das Verhältniß des Enthaltenseins, die Identification Desselbigen mit Demselbigen in unserm Denken keinen Ausdruck gewinnen. Wie darum das Verhältniß des Enthaltenseins an sich als etwas Unangemessenes für das Denken erscheint, als etwas Unberechtigtes, so hat es auch in einem für das Denken durchaus unangemessenen ja schädlichen Verhältniß in der Herrschaft der Vorstellung seinen Grund.

Das Verhältniß des Enthaltenseins findet nun aber im Denken nicht bloß seine Anwendung, wenn ein einzelnes in einem Begriff enthaltenes Merkmal mit diesem Begriffe verbunden werden soll, es findet auch seine Anwendung, wenn das Subjekt eines Substantivurtheils nicht ein aus Merkmalen bestehender Begriff, sondern ein in keiner Weise aus Merkmalen zusammengesetztes Einzelding ist, es muß sogar zu den Aktiv- und Intransitivsätzen, deren wirkliche Beschaffenheit wegen des im Substantivbegriff nicht enthaltenen Verbalbegriffs das Verhältniß des Enthaltenseins gar nicht zuläßt, äußerlich hinzugedacht werden, das Verhältniß des Enthaltenseins beherrscht kurz gesagt, völlig alle unsere Urtheile. Was ist denn der Grund dieser Herrschaft des Verhältnisses des Enthaltenseins über unsere Urtheile? Wir haben als Grund dieser Herrschaft schon früher die Herrschaft der sinnlichen Vorstellung kennen gelernt. Die Vorstellung will alle Wirklichkeit ausschließlich für sich in Anspruch nehmen. Damit aber bleibt für das Denken nichts anders übrig als die durch die Vorstellung gebotene Wirklichkeit in ihre Momente zu zerlegen und diese Momente nach dem Verhältniß des Enthaltenseins von dieser Wirklichkeit auszusagen. Die Vorstellung entspricht nun den einzelnen wirklichen uns umgebenden Körpern. Diese Körper werden ja gerade durch die Vorstellung erfaßt. Gemäß der Herrschaft der Vorstellung ist in diesen Einzelkörpern alle Wirklichkeit beschlossen, von ihnen kann also auch alle Wirklichkeit nach dem Verhältniß des Enthaltenseins ausgesagt werden. Diese Einzelkörper bilden das letzte Subjekt aller unserer Urtheile. Auch ein Begriff kann Subjekt unserer Urtheile sein, aber dieser Begriff ist dann nur eine mehr oder minder unvollständige Zusammenfassung der Inhaltsmomente eines wirklichen Körpers, er ist wie Subjekt eines

neuen Urtheils, so zugleich immer Prädikat eines Urtheils, in dem der wirkliche Körper Subjekt ist. So sind also gemäß der Herrschaft der Vorstellung die durch die Vorstellung erfaßten wirklichen Körper die einzigen letzten Subjekte aller unserer Urtheile. Diese einzigen letzten Subjekte unserer Urtheile können dann ferner auch niemals Prädikate im Urtheile sein. Höchstens könnte dies im rein identischen Urtheile geschehen (z. B.: Dieser Baum ist dieser Baum). In allen andern Fällen muß das Prädikat ein Allgemeinbegriff und kann nicht ein bestimmtes Einzelding sein.

Als Subjekte müssen nun die durch die Vorstellung erfaßten Einzeldinge nothwendig Substantivbegriffe sein. Von diesen Substantivbegriffen wird dann alles übrige Denkbare nach dem Verhältniß des Enthaltenseins also durch Substantivurtheile ausgesagt. Gemäß der Herrschaft der Vorstellung kommt also Alles auf Substantivbegriffe als Subjekte von Substantivurtheilen zurück. Damit wird dann sofort der Verbalbegriff aus seiner so berechtigten Stellung neben dem Substantivbegriff herausgerückt, seine Bedeutung für die Urtheilsbildung völlig verdeckt. Im Substantivurtheil schrumpft ja der Verbalbegriff auf das ganz inhaltsleere „ist“ zusammen, der Verbalbegriff der im Substantivbegriff gar nicht enthalten sein kann, vielmehr das Verhältniß des Enthaltenseins geradezu aufhebt und unmöglich macht, muß eben auf das Mindeste zurückgeführt werden, um ein Substantivurtheil nach dem Verhältniß des Enthaltenseins möglich zu machen. Es tritt eine Herrschaft des Substantivbegriffs als Subjekt des Substantivurtheils in unserm Denken ein. Wenn wir auch in den Aktiv- und Intransitivurtheilen Verbalbegriffe bilden, diese Begriffe werden durch den mit jenen Urtheilen sich verbindenden Gedanken des Enthaltenseins sofort in substantivische Form umgegossen und verbleiben so in substantivischer Form in unserm Bewußtsein. Haben wir auch den Begriff Liebe zuerst in verbaler Form in einem Aktivsatz gelernt und gebraucht, wir besitzen doch diesen Gedanken nur in substantivischer Form. Welche Begriffe immer wir aus unserm Bewußtsein hervorlangen, alle treten uns in substantivischer Form entgegen. Alle unsere Begriffe erscheinen ferner sofort als Subjekte von Substantivurtheilen. An sich schon eignet sich ein Substantivbegriff seiner eigentlichen Natur nach lediglich zum Subjekt eines Urtheils. Er bezeichnet ja etwas Selbstständiges, das nicht von einem andern abhängt. Der Substantivbegriff mit unbestimmtem Artikel, den wir als Prädikat gebrauchen, verliert eben dadurch seinen eigentlich substantivischen Charakter und nimmt einen adjektivischen Charakter an, wie er ja auch nichts als eine Zusammenfassung mehrer Adjektive ist. Unsere Begriffe erscheinen

aber in ihrer substantivischen Fassung nicht bloß als Subjekte irgend eines Urtheils, sondern gerade immer als Subjekte eines Substantivurtheils. An jeden unserer Begriffe setzt sich, so wie wir ihn aus unserm Bewußtsein hervorlangen, sobald wir zu irgend einem Grade der Denkenergie gelangt sind, eine Denkbewegung an, die die in ihm enthaltenen Merkmale nach dem Verhältniß des Enthaltenseins mit ihm verbindet. Jeder unserer substantivischgefaßten Begriffe ist ja eine Gesammtheit von solchen Merkmalen, die von einander trennbar und zu einem Ganzen zusammengesetzt sind, er ist ein Begriffsinhalt, dessen einzelne Merkmale wir nur das eine nach dem andern erfassen können und darum auch der Reihe nach mit ihm nach dem Verhältniß des Enthaltenseins verbinden müssen. So erscheinen alle unsere Begriffe sofort und immer als substantivisch gefaßte Subjekte von Substantivurtheilen.

Als solche substantivisch gefaßte Subjekte von Substantivurtheilen tragen dann unsere Begriffe auch das Gepräge der Unveränderlichkeit an sich. Schon wegen ihrer Allgemeinheit kommt dies Gepräge unsern Begriffen in etwa zu. Dieselben Begriffe werden nämlich als Allgemeinbegriffe nicht bloß auf die gleichen Dinge, nicht bloß auf dasselbe Ding in allen Zeitpunkten seines Bestandes unverändert angewendet, sie werden auch völlig unverändert auf ganz verschiedene Dinge angewendet, wenn diese nur in den durch diese Begriffe ausgedrückten Eigenschaften übereinstimmen. In letzterem Falle treten dann in den verschiedenen Begriffen der einzelnen verschiedenen Dinge die Begriffe, welche die gleichen Eigenschaften dieser Dinge ausdrücken mit den Begriffen, welche die verschiedenen Eigenschaften dieser Dinge ausdrücken, eine Verbindung ein, bleiben in dieser Verbindung völlig unverändert und können so unverändert wieder aus derselben gelöst werden. So findet sich der Begriff Wesen sowohl in dem Begriff Thier-lebendes unvernünftiges Wesen, als auch in dem Begriff Mensch-lebendes vernünftiges Wesen, in beiden Fällen völlig unverändert. Haben so unsere Begriffe schon in etwa das Gepräge der Unveränderlichkeit vermöge ihrer Allgemeinheit, so kommt dies Gepräge doch erst zur vollen Geltung, wenn sie substantivisch gefaßt und als Subjekte von Substantivurtheilen genommen werden. An sich drückt ja schon der Substantivbegriff Alles nach Weise des Unveränderlichen, Beharrlichen aus, er thut dies besonders in der seiner Natur am meisten entsprechenden Stellung als Urtheilssubjekt, wo er immer nur in einer und derselben unveränderten Casusform im Nominativ erscheint, vorzüglich im Substantivurtheil, wo auch das Adjektiv als Prädikat Alles nach Weise des Beharrlichen, Unveränderlichen ausdrückt. *Fassen wir darum alle unsere Begriffe sofort und immer substantivisch und als*

Subjekte von Substantivurtheilen, so drücken wir ihnen eben damit das Gepräge der Unveränderlichkeit auf. Der innere Zusammenhang der Unveränderlichkeit unserer Begriffe mit ihrer Fassung als Subjekte von Substantivurtheilen leuchtet uns aber noch ganz anders ein, wenn wir die den Begriffen anhaftende Nothwendigkeit betrachten.

Nach dem Verhältniß des Enthaltenseins wird im Substantivurtheil die Identität Desselbigen mit Demselbigen ausgedrückt. Das das Prädikat enthaltende Subjekt wird nur in der Rücksicht genommen, in welcher es das Prädikat enthält, also mit dem Prädikat eins und dasselbe ist, und eben in dieser Rücksicht mit dem Prädikat als identisch gesetzt. Die Identität Desselbigen mit Demselbigen ist nun aber keineswegs bloß eine thatsächlich wirkliche, sie ist eine durch und durch nothwendige. Dasselbige ist nicht bloß mit Demselbigen thatsächlich identisch, es muß mit ihm nothwendig identisch sein. Werden nun alle unsere Begriffe sofort als Subjekte von Substantivurtheilen genommen, in denen die nothwendige Identität von Subjekt und Prädikat ausgedrückt wird, so muß ihnen auch der Charakter der Nothwendigkeit eignen. Als Subjekte von Substantivurtheilen sind sie ja nothwendig identisch mit den Merkmalen, die sie enthalten, als Subjekte von Substantivurtheilen werden sie vermöge der an sie sofort und immer sich anschließenden Denkbewegung als mit diesen ihren Merkmalen nothwendig identisch sofort und immer gedacht, der Begriffsinhalt scheint in allen seinen Theilen etwas dem Begriff nothwendig Zukommendes zu sein. Ganz natürlich. Wenn ein Begriff die Merkmale, die wir in ihm denken, nicht mehr enthält, dann ist er nicht mehr derselbe Begriff. Wenn wir von ihm als von demselben Begriff sprechen und ihm doch diese Merkmale absprechen, so widersprechen wir uns offenbar selbst, indem wir im Subjekt Merkmale zusammenfassen und aussprechen, die wir im Prädikat von eben diesem Subjekt läugnen. Um uns also nicht zu widersprechen, müssen wir die in einem Begriff gedachten Merkmale ihm auch nothwendig beilegen, als ihm nothwendig zukommend denken. Wenn wir den Begriff nur aussprechen, so haben wir eben damit auch seine Merkmale ausgesprochen und wir können den Begriff nicht aussprechen ohne seine Merkmale auszusprechen. Also kommen ihm diese Merkmale auch nothwendig zu. Sie kommen ihm aber nur darum nothwendig zu, weil er mit ihnen eins und dasselbe ist und weil Dasselbige mit Demselbigen nothwendig identisch ist. Die Nothwendigkeit des Begriffs beruht also auf seiner nothwendigen Identität mit sich selbst oder mit seinen Merkmalen. Die Nothwendigkeit des Begriffs ist darum eben wie die Identität Desselbigen mit Demselbigen

eine völlig selbstverständliche, sie ist eine nichtssagende, weil bloß formale Wahrheit, die nur die Uebereinstimmung unsers Denkens mit sich selbst constatirt, keineswegs aber in die Wirklichkeit uns einführt und über die Wirklichkeit belehrt. Auf dieser Nothwendigkeit der Begriffe beruht dann auch ihre sogenannte Ewigkeit. Die Identität Desselbigen mit Demselbigen gilt ja als nothwendige nicht bloß für diese oder jene Zeit, sie gilt für immer, für alle Ewigkeit. Sie ist wie eine nothwendige, so auch eine ewige. Ein bestimmter Begriff ist darum mit sich oder mit seinen Merkmalen wie nothwendig, so auch ewig identisch. Ein Mensch ist und bleibt in alle Ewigkeit ein lebendes vernünftiges Wesen. Wollte man das läugnen, so würde man dem, was man im Subjekt vom Menschen gedacht und gesagt, im Prädikat widersprechen; man würde sagen: Ein Mensch d. h. ein lebendes, vernünftiges Wesen ist manchmal kein lebendes, vernünftiges Wesen. In der Nothwendigkeit der Begriffe ist dann auch der eigentliche Grund enthalten für ihre Unveränderlichkeit. Kommt den Begriffen ihr Inhalt nothwendig zu, so ist dieser Inhalt auch immer derselbe constante, gleichbleibende, unveränderliche, aus der Nothwendigkeit folgt die Unveränderlichkeit der Begriffe. Es versteht sich, daß die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Begriffe gerade wie die Nothwendigkeit nichts andere[s] ausdrücken als die Identität der Begriffe mit sich selbst oder mit ihren Merkmalen also eine völlig selbstverständliche, nichtssagende, weil re[in] formale Wahrheit. Die Identität jedes Einzeldinges mit sich ist auch eine nothwendige, eine ewige, eine unveränderliche gerade so gut wie die der Begriffe. Wir nennen aber nicht die Dinge nothwendig, ewig, unveränderlich, sondern nur die Begriffe, weil wir bei den Dingen an ihre ganz selbstverständliche Identität mit sich selbst gar nicht denken, die Begriffe hingegen sofort und immer als Subjekte von Substantivurtheilen und damit als identisch mit sich und ihren Merkmalen fassen. Nothwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Begriffe sind nur andere Ausdrücke für ihre Identität mit sich selbst und bezeichnen darum keineswegs wirkliche Eigenschaften der Begriffe, sondern lediglich diese ihre Identität mit sich selbst. Jene Unveränderlichkeit freilich, welche den Begriffen eignet in Folge ihrer Allgemeinheit, und welche wir aus dieser Allgemeinheit abgeleitet haben, ist eine wirkliche Eigenschaft der Begriff[e].

Aus der Fassung unserer Begriffe als Subjekte von Substanti[v]urtheilen haben wir den Charakter der Nothwendigkeit, Ewigkeit und Un[veränderlichkeit]

veränderlichkeit für dieselben abgeleitet. Alle unsre Begriffe werden sobald wir sie für sich betrachten, sofort und immer als solche Subjekte gefaßt. *In dieser Fassung sind sie dann die Träger der falschen Tendenz unsers Denkens Alles auf das Verhältniß des Enthaltenseins zurückzuführen.* Gerade als Subjekte von Substantivurtheilen, mit denen der Verbalbegriff nicht bestehen kann, verdrängen unsere Begriffe den Verbalbegriff, trotzdem wir ihn in den Aktiv- und Intransitivurtheilen beständig gebrauchen, aus unserm Bewußtsein und zwingen uns, denselben an der Sprache erst wieder zum Bewußtsein zu bringen. Gerade als Subjekte von Substantivurtheilen üben unsere Begriffe auch den weittragendsten und einschneidensten Einfluß auf unsere Auffassung des Wirklichen. Diesen Einfluß wollen wir nun noch in Kürze kennen lernen.

Wir unterscheiden in jedem Ding sein *Wesen* von seinen Aeußerungen, Bewegungen, Thätigkeiten. Wir nennen dann die Aeußerungen, Bewegungen, Thätigkeiten die *Erscheinung* des Dinges. Das Wesen ist uns das Innere des Dinges, die Erscheinung sein Aeußeres, das Wesen soll hinter der Erscheinung verborgen sein und sich uns nicht unmittelbar selbst, sondern mittelbar durch die Erscheinung zu erkennen geben. Das Wesen macht uns das eigentliche und wahre Sein des Dinges aus, den Erscheinungen legen wir nur ein vorübergehendes, flüchtiges, scheinbares Sein bei. Die Erscheinung ist ja die Außenseite des Dinges, das, mit dem das Sein des Dinges aufhört, sie scheint uns darum, mag sie auch Thätigkeit oder Bewegung sein, zum Sein des Dinges kein neues Sein hinzuzufügen, das Sein des Dinges nicht zu mehren, demselben vielmehr nur eine neue Form zu geben. Damit steht die Erscheinung dann auf einer Stufe mit den Prädikaten des Substantivurtheils. Auch sie fügen ja zu dem Subjekt, das alles von ihm Aussagbare enthält, kein neues Sein hinzu, vielmehr heben sie nur ein Inhaltsmoment aus dem Subjekt heraus und geben ihm so eine neue Form. Allerdings muß die Erscheinung doch als ein Etwas außer und neben dem Wesen anerkannt werden, wir können ihr wohl das Wahrhaft-Sein entziehen, aber wir können sie doch nicht zum Inhaltsmoment des Wesens machen, wie das Prädikat bloßes Inhaltsmoment des Subjekts im Substantivurtheile ist. Damit steht denn auch die Erscheinung nicht mehr bloß im Verhältniß des Enthaltenseins zum Wesen wie das Prädikat zum Subjekt des Substantivurtheils. Die Erscheinung, zu der nicht bloß selbsteigene Thätigkeiten, sondern auch leidende von Außen angethane Bewegungen, ja selbst die Gestalten und Formen der Dinge gehören, wird vom Wesen getragen, sie steht zum Wesen im *Verhältniß der Inhärenz.*

[illegible] daß sich die Glieder [illegible] vielmehr äußerlich stehen als dem Verhältniß des [illegible]. Aus dem Verhältniß des Enthaltenseins ist das Verhältniß der Einheit entstanden, nach dem Beziehung der Inhärenz hingegen die Erscheinung dem Wesen äußerlich und [illegible]. Das Wesen steht [illegible] wie das Subjekt im Substantivurtheil das Bestimmende, die Erscheinung hingegen ist wie das Prädikat das Bestimmte. Das Wesen wird ferner gedacht als etwas Unveränderliches gegenüber der wechselnden und veränderlichen Erscheinung. Das Wesen bleibt im Laufe der Zeit eins und dasselbe, während die Erscheinung die mannichfachsten Gestaltungen durchmacht. Das Wesen des Dinges erscheint uns ferner als etwas Nothwendiges, als so sein muß, wie es ist und nicht anders sein kann, die Erscheinung hingegen erscheint uns als etwas Zufälliges, das so sein und anders sein kann. Wie wir in dem Wesen das Subjekt des Substantivurtheils wiederfinden, so erkennen wir auch in den Eigenthümlichkeiten dieses Wesens, seiner Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit die Eigenthümlichkeiten des Subjekts des Substantivurtheils wieder.

Es fragt sich nun, gibt es wirklich in den Dingen ein solches hinter der Erscheinung liegendes Wesen. Jedes Einzelding bleibt im Laufe der Zeit, trotz aller Veränderung, die es durchmacht, nicht bloß das gleiche mit sich, so daß wir denselben Begriff auf dasselbe anwenden können, sondern auch genau eins und dasselbe mit sich selbst. Was Pflanze, Thier, Stein ist, bleibt trotz aller Veränderungen nicht bloß Pflanze, Thier, Stein, sondern auch diese Pflanze, dieses Thier, dieser Stein. Einzig ausgenommen ist der Fall, wo ein Ding vernichtet und ein anderes an seine Stelle gesetzt wird, was wir als eine Umwandlung eines Dinges in ein anderes bezeichnen. Das ist dann aber auch keineswegs mehr eine Veränderung eines und desselben Dinges, das frühere Ding ist ja gar nicht mehr vorhanden, sondern durch ein anderes vertreten. Welche Veränderungen ein Ding also auch erleiden mag, diese Veränderungen heben nicht die Identität des Dinges mit sich selbst auf, es sind Veränderungen einer ganz bestimmten Art, die mit dem Begriffe des Dinges übereinstimmen und uns darum, so viele und mannichfache ihrer auch sein mögen, die Anwendung desselben Begriffs auf das Ding gestatten. *Welche Veränderungen ein Ding auch durchmacht, die Identität desselben mit sich und die Gleichheit desselben mit sich oder die Uebereinstimmung mit seinem Begriff wird davon nicht berührt.*

Aber, wenn nun auch das Ding trotz aller Veränderungen identisch mit sich und übereinstimmend mit seinem Begriffe bleibt, enthält es dann damit schon einen wahrhaft unveränderlichen hinter und außer den Er-

scheinungen oder Veränderungen liegenden Wesensbestand? Alle Erscheinung oder Veränderung der Dinge ergreift sie in ihrer Ganzheit und läßt keinen ihrer Theile unberührt. Unter Ding verstehen wir natürlich ein einheitliches Ganze nicht Massen, z. B. von Stein oder Erde, von denen wir Theile trennen können, ohne daß die übrigen Theile eine Veränderung erfahren. In solchen Massen ist jedes kleinste Theilchen ein Ding für sich und wird von seinen Veränderungen auch in seiner Ganzheit getroffen. Schon die ganz äußerliche Ortsbewegung umfaßt die ganzen Dinge von ihren äußersten bis zu ihren innersten Theilen. In den lebenden Wesen sind alle Stoffelemente auch die innersten in einer beständigen, wechselnden Bewegung und das Feste, Ruhende ihrer Außenseite ist nur ein Schein, den die mikroskopische Untersuchung vernichtet. Vielmehr noch ist die Thätigkeit der geistigen Wesen eine durch und durch innere, das ganze Wesen ergreifende und durchdringende. Alle Thätigkeit des Geistes ist eine von seinem Innern, von seiner Person also von ihm in seiner Ganzheit ausgehende und läßt keinen ruhenden von der Thätigkeit nicht berührten Wesensbestand übrig. Bei der bewußten und freien Thätigkeit wendet sich ja die Seele auf sich selbst zurück, indem sie sich selbst erkennt und sich selbst zum Handeln bestimmt. Will man den Geist als eine ruhende Kraft bezeichnen, so ist zu erwidern, daß eine völlig ruhende Kraft ohne irgendwelche von ihr ausgehende und darum sie ganz ergreifende Thätigkeit nicht denkbar ist. Höchstens kann eingeräumt werden, daß sich eine Kraft nicht beständig im Vollbesitze aller ihrer Thätigkeitsarten zu befinden braucht und darum in Bezug auf die Thätigkeitsarten, die sie gerade nicht setzt, ruhend genannt werden kann. Einen beharrlichen von den Veränderungen, die das Ding treffen, unberührten Kern, den wir als unveränderliches Wesen bezeichnen könnten, finden wir weder in der Körperwelt, noch im Geisterreich. Oder wollten wir etwa die nach der Naturwissenschaft völlig sich gleichbleibenden Stoffelemente, die in allen Dingen dieselben sind, verschiedene Verbindungen eingehen und unverändert wieder aus ihnen heraustreten als solches Wesen bezeichnen? Aber dann hätten ja alle Dinge wie die gleichen Stoffelemente, so auch das gleiche Wesen und von diesem Wesen würden sie noch beständig verlieren und statt seiner ein anderes annehmen, da sie beständig die verbrauchten Stoffelemente ausscheiden und durch frische ersetzen. Diese [St]offelemente können trotz ihrer Unveränderlichkeit nicht dem Begriff Wesen [ent]sprechen. Mag darum das Ding immerhin identisch bleiben mit sich [un]d übereinstimmend mit seinem Begriff, etwas wahrhaft Unveränder[lich]es ist darum doch in ihm keineswegs zu finden, die Veränderungen [d]es Dinges sind nicht Veränderungen an ihm, nicht Ver-

*änderungen seines Aeußeren, es sind Veränderungen des Dinges, die das Ding in allen seinen Theilen innerlichst treffen. Die Dinge sind eben durch und durch veränderlich, trotzdem sie identisch mit sich und übereinstimmend mit ihrem Begriff bleiben.*

Durchdringen und ergreifen nun die Veränderungen die Dinge innerlichst, so lassen diese Veränderungen auch gar keinen Raum für ein hinter ihnen liegendes und unter ihnen verborgenes Wesen, sie bilden nicht bloß die Außenseite der Dinge, sind vielmehr den Dingen innerlich und äußerlich, da die Dinge eben innerlich und äußerlich veränderlich sind. *Sie stehen darum zum Ding auch keineswegs im Verhältniß der Inhärenz, als wenn sie ihm bloß äußerlich anhingen, von ihm getragen würden.* Als Aeußerungen, Thätigkeiten gehen sie ja aus dem Dinge selbst als aus ihrer Quelle und Ursache hervor. Als leidende äußerlich angethane Bewegungen stehen sie mit dem ganzen Ding zu dem Ding, von dem die Bewegung herkommt im Verhältniß des Beeinflußtseins. Höchstens könnte man sagen, daß die Gestalt dem ausgedehnten Körper äußerlich anhafte, ihm inhärire. Auch gebricht es den Veränderungen nicht an wahrem Sein, wie man von den Erscheinungen im Gegensatz zum Wesen behauptet. Gerade die Thätigkeiten und Bewegungen der Dinge treten uns auf das Nachdrücklichste und Entschiedenste als Wirklichkeiten entgegen. Durch die Bewegung und Thätigkeit ist die ganze Entwicklung und Vervollkommnung der Naturdinge vom Keime bis zur Blüte, vom Samen bis zum ausgewachsenen Baume, die ganze Entwicklung und Vervollkommnung der persönlichen Wesen vom unmündigen Kinde bis zum thatenreichen Helden bedingt. Und es wäre möglich Bewegung und Thätigkeit für etwas nicht wahrhaft Wirkliches zu halten? *In der That, dann bliebe der todte Stoff als einziges Sein übrig und der sich selbst bewegende durch und durch thätige Geist wäre nicht mehr eine wahrhaft seiende Wirklichkeit, sondern nur eine Schöpfung unserer Phantasie oder höchstens ein schattenhaftes nicht wahrhaft seiendes Wesen. Bewegung und Thätigkeit sind ganz gewiß wahrhaft seiend, da sie ja die ganze Entwicklung und Vervollkommnung der Dinge ausmachen.* Allerdings tritt uns die Bewegung, die Thätigkeit als etwas Unselbstständiges am Sein Befindliches entgegen. Selbst im Aktivsatz, der ja gerade für den Ausdruck der Thätigkeit geschaffen ist, können wir es zu einem selbstständigen Ausdruck der Thätigkeit nicht bringen; die Thätigkeit findet ihren Ausdruck nur im Verbum, das sich an ein Substantiv anlehnt und von ihm abhängt. Wie

aber das Substantivum vertreten werden kann durch ein persönliches Pronomen, welches dann nur die im Verbum steckende Person hervorhebt, so ist auch die Bewegung, die Thätigkeit im Geiste, in der Person, die im persönlichen Pronomen ihren Ausdruck findet, keineswegs eine unselbstständige an einem dem Substantivum entsprechenden ruhenden Sein haftende. Der Geist hat kein anderes Sein, als die Thätigkeit. Er ist nur, sofern er lebt. Im Geiste ist also die Thätigkeit etwas durch und durch Wirkliches, ja seine einzige Wirklichkeit. Wäre Bewegung und Thätigkeit ferner nicht etwas wahrhaft Seiendes, so wäre ihr kräftiger Ausdruck im Sprachverbum, dem eigentlichen Satzbildner unnütz und überflüssig.

Das Wesen wird als etwas Selbstständiges gedacht, die Erscheinung als etwas Unselbstständiges. Ist nun im Geiste die Thätigkeit, welche zur Erscheinung gehört, selbst etwas Selbstständiges, nicht an einem substantivisch gefaßten Seinskern Haftendes, so ist auch der Begriff Wesen auf den Geist in keiner Weise anwendbar. Der Begriff Wesen scheint überhaupt nur anwendbar auf den todten, leblosen Stoff. Für diesen Stoff ist ja auch die Gestalt etwas ihm äußerlich Anhaftendes, Inhärirendes. Sofern nun dieser Stoff sich in allen Naturdingen findet und in ihren dem Lebensproceß entzogenen Theilen, dem Innern der Steine und Metalle, die nur äußerlich wachsen, dem Holze der Pflanzen, den Knochen der Thiere sich gleichbleibt, sofern findet der Begriff Wesen allerdings in allen Naturdingen ein Entsprechendes. Freilich kann dieser Stoff, sofern er aus dem Lebensproceß der Naturdinge ausgeschieden ist, höchstens Träger der Gestalt der Naturdinge sein, Träger der Aeußerungen und Lebensthätigkeiten der Naturdinge kann nur der lebendige Stoff sein, dessen Theile als verbrauchte beständig ausgeschieden und durch frische ersetzt werden und der darum dem Begriff des unveränderlichen Wesens in keiner Weise entspricht. Ob aber dieser lebende Stoff wirklich selbstständig den Lebensäußerungen gegenübersteht, ob er das Leben wirklich aus sich gebiert oder ob vielmehr seine Lebensäußerung eine ihm von Außen angethane, von einem über ihm Stehenden in ihm hervorgerufene Lebensäußerung ist, wo dann dieser lebende Stoff nicht seinen Lebensäußerungen gegenüber als selbstständig erscheint, sondern mitsammt seinen Lebensäußerungen dem Einflusse eines über ihm Stehenden untersteht, das wollen wir hier nicht entscheiden. Jedenfalls wäre doch der Stoff, wenn er das Leben aus sich gebäre, wenn er seine Thätigkeit wie der Geist rein aus sich

erzeugte, seiner ganzen Wirklichkeit nach Thätigkeit und eben gar nicht mehr Stoff. Er müßte sich ja wohl auf sich selbst zurückwenden, um die Thätigkeit in sich zu erzeugen, wie der Geist sich selbst erkennt und sich selbst zum Handeln bestimmt. Damit wäre er aber wirklich Geist. Jedenfalls entspricht der Stoff dem Substantivbegriff, wie der Geist dem Verbalbegriff. Wie aber an den Substantivbegriff sich das Substantivurtheil anlehnt und den Verbalbegriff aus dem Bewußtsein verdrängt, so entwickelt sich aus dem Stoff eine Lebensäußerung, welche den Begriff des *Geistes* für sich vorwegnimmt. Das Wesen wird als etwas *Nothwendiges* gegenüber der Erscheinung gedacht. Gibt es denn nun nicht etwas Nothwendiges im Ding. Nothwendig kommt allerdings dem Begriff vom Ding sein Inhalt zu, so lange er eben dieser Begriff bleiben soll. Nothwendig auch dem Ding die in diesem Begriff ausgedrückten Eigenschaften, so lange es eben dies Ding bleiben soll. Wenn ich diesen Begriff als diesen Begriff, dieses Ding als dieses Ding voraussetze, dann muß ich auch die in diesem Begriff ausgesprochenen Merkmale, die in diesem Ding ausgesprochenen Eigenschaften von ihm behaupten, um mir nicht zu widersprechen. Aber das ist eine nichtssagende auf der Identität Desselbigen mit Demselbigen beruhende Nothwendigkeit, eine rein formale Wahrheit, die uns über das, was wirklich ist, in keiner Weise belehrt. Wenn das Ding dasselbe bleibt, dann muß es diese Eigenschaften haben, die wir mit seinem Namen aussprechen, d. h. dann bleibt es dasselbe. Ob das Ding aber dasselbe bleibt, ob es in Wirklichkeit nothwendig ist, d. h. sein muß, oder zufällig ist, d. h. auch nicht sein kann, darüber kann uns nur die genaue Erforschung seiner wirklichen Beschaffenheit und seines Ursprungs Auskunft geben.

Der Begriff Wesen ist offenbar nichts als der auf die Wirklichkeit übertragene Substantivbegriff, der als Subjekt des Substantivurtheils alles Aussagbare enthalten will und die Charaktere der Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit annimmt. Das Wesen will ja auch für die Erscheinung gar keine Wirklichkeit übrig lassen und in den Dingen unveränderlich und nothwendig sein. Wie der Substantivbegriff als Subjekt das Selbstständige im Denken, so bezeichnet der Begriff Wesen das Selbstständige in den Dingen. Wie der Substantivbegriff den Verbalbegriff aus unserm Bewußtsein verdrängt, so hält der Wesensbegriff die Bedeutung der Thätigkeit von unserer Erkenntniß fern. Er nöthigt uns jedem Ding, selbst dem Geiste, einen substantivisch gefaßten ruhenden Seinskern hinzuzudenken, auch wenn wir die

Nichtwirklichkeit eines solchen Seinskerns klar einsehen, genau so wie uns die Vorstellung nöthigt, alle Dinge in den Raum hineinzusetzen. Damit dehnt also der als Subjekt des Substantivurtheils gefaßte Substantivbegriff seine Herrschaft auch auf unser die Wirklichkeit erfassendes Erkennen aus.

## Das Unendliche.

Endlich ist ein Ding nach dem ursprünglichen Wortverstande, weil *es ein Ende hat*, mit dem es aufhört. Mit diesem Ende fängt dann *sein Nichtsein* an, weil das Ding eben mit ihm aufhört zu sein. So läßt uns die sinnliche Vorstellung das Endliche als eine Fläche betrachten mit bestimmten Grenzen; die Ausdehnung der Fläche soll das Sein der endlichen Dinge vorstellen, die Grenzen der Fläche das Nichtsein derselben. Indeß ist solche Vorstellung der Wirklichkeit der endlichen Dinge durchaus nicht entsprechend. Diese Wirklichkeit ist in jedem Punkt endlich, innerlich und äußerlich, sie ist in jedem Punkt mit Nichtsein gemischt. Wir können das Nichtsein von dem Sein der endlichen Dinge niemals auch nicht einmal bloß in Gedanken trennen. Könnten wir das, so hätten wir ja ein Sein ohne alles Nichtsein gedacht, mithin ein unendliches Sein, und das wäre gar nicht mehr das Sein der endlichen Dinge, das wir denken wollten. Die endlichen Dinge sind ferner darum endlich, weil sie nicht alles denkbare Sein einschließen, sondern gewisses denkbares Sein nicht besitzen, weil sie gewisses denkbares Sein sind und gewisses denkbares Sein nicht sind. So ist z. B. das Pferd ein Thier, aber es ist nicht eine Pflanze. Hienach will uns *scheinen*, die endlichen Dinge seien an und für sich genommen, in Beziehung auf das in ihnen Enthaltene durch und durch seiend und nur in Bezug auf andere Dinge, deren Sein sie nicht einschließen, nichtseiend. Es ist das Substantivurtheil, welches diesem Schein Ausdruck gibt, wie die Beispiele: Das Pferd ist ein Thier und: das Pferd ist nicht eine Pflanze, deutlich zeigen. Die Herrschaft des Substantivurtheils drängt uns dann auch diesen Schein für Wirklichkeit zu nehmen. Indeß, das Nichtsein ist dem ganzen Sein der endlichen Dinge innerlich, das ganze Sein der endlichen Dinge durchdringend; und wie wir das Nichtsein der endlichen Dinge nicht einmal im Denken von ihrem Sein trennen können, so können wir auch nicht sagen, die endlichen Dinge seien in einer Beziehung bloß seiend, in einer andern nichtseiend.

Das Wesen des Endlichen besteht darin, daß es nicht alles denkbare

Sein einschließt, sondern daß es ein denkbares Sein gibt, welches nicht in ihm enthalten ist. Das in einem Endlichen nicht enthaltene Sein bildet mit ihm einen Gegensatz. Jenes Endliche selbst ist das eine Glied dieses Gegensatzes, das in ihm nicht enthaltene Sein ist das andere Glied dieses Gegensatzes. Es ist klar, es muß zu jedem Endlichen ein in ihm nicht enthaltenes Sein gedacht werden können, es muß zu jedem Endlichen einen denkbaren Gegensatz geben, mag derselbe nun wirklich sein oder nicht. Es fragt sich aber, ob nicht das Unendliche diesen Gegensatz, den unser Denken mit Nothwendigkeit für jedes Endliche fordert, bilden könnte, ob dieser Gegensatz zu jedem Endlichen selbst endlich sein müsse. Sollte das Unendliche das Gegensatzglied sein, das zu jedem Endlichen nothwendig gedacht werden muß, so würde damit das Unendliche in die Welt der Gegensätze hinabgezogen. Ueber ihm und dem Endlichen, als dessen Gegensatz es betrachtet würde, verlangte das Denken noch ein Höheres, über dem von beiden gebildeten Gegensatz Stehendes. Das Unendliche ist nun aber das Letzte und Höchste für das Denken und als solches steht es außer und über allem Gegensatz. Das Unendliche kann also nicht das Gegensatzglied sein, das zu jedem Endlichen gedacht werden muß. Es folgt also mit Nothwendigkeit: Zu jedem Endlichen gibt es einen denkbaren Gegensatz, der wiederum endlich ist, gleichviel ob dieser Gegensatz wirklich ist oder nicht. Das Endliche darf, um endlich zu sein, nicht alles Sein einschließen, es muß außer ihm noch ein anderes und zwar endliches Sein gedacht werden können.

Aber wäre dem Begriffe der Endlichkeit nicht genug gethan, wenn dieses andere endliche Sein ein gleiches mit dem ersteren wäre, würde dieser Begriff des Endlichen verlangen, daß das andere endliche Sein nicht bloß seinem Dasein nach, sondern auch seinem Begriff und Wesen nach ein von jenem ersteren Endlichen verschiedenes wäre? Ohne Zweifel ist das Endliche nur endlich, weil es zu ihm ein anderes, von ihm nicht eingeschlossenes Endliche gibt, mag dies nun wirklich sein oder nicht. Dieses andere Endliche ist dann, sei es in Wirklichkeit oder bloß für das Denken die Grenze jenes ersteren Endlichen, die Beschränkung seines Seins. Eben weil es dieses andere Endliche gibt, deshalb ist das erstere ein in seinem Sein begrenztes, beschränktes. Nun läßt uns freilich die Vorstellung die Grenze oder Schranke als eine Linie nehmen, bei der die Ausdehnung einer Fläche aufhört, etwa als das Ende eines Stück Landes, wo ein anderes gleiches Stück seinen Anfang nimmt. So ist auch im Raume, der aus lauter gleichen unterschiedslosen Theilen besteht, der eine Theil immer die Grenze des andern. Aber das gilt doch nur für die Vorstellung. Für das begriffliche Denken kann ein

Ding nur dann Grenze des andern sein, nur dann überhaupt von ihm verschieden sein, wenn es mit ihm nicht gleiches Wesen hat, wenn es durch einen andern von ihm verschiedenen Begriff gedacht wird. Zwei gleiche Dinge könnten nur mehr verschieden sein durch die verschiedenen Orte, die sie einnähmen, und da es für das begriffliche Denken keinen Ort gibt, so fielen sie für dasselbe in Ein Ding zusammen, wären nicht mehr zwei Dinge, sondern nur Ein Ding. Es handelt sich für uns nun aber um die Bestimmung des Endlichen durch das begriffliche Denken und das begriffliche Denken gerade ist es, welches zu jedem Endlichen ein anderes Endliche als denkbaren Gegensatz verlangt. Es muß also dieses andere Endliche ein von jenem ersteren seinem Begriff und Wesen nach verschiedenes sein. Das begriffliche Denken verlangt zu jedem Endlichen ein anderes von ihm seinem Begriff nach verschiedenes denkbares Endliche als Gegensatz, da es ein mit jenem Endlichen gleiches anderes Endliche lediglich für die Vorstellung, in keiner Weise aber für das begriffliche Denken gibt. Es folgt mit Nothwendigkeit: Das andere Endliche, welches zu jedem Endlichen denkbar sein muß, muß von ihm nicht bloß seinem Dasein, sondern auch seinem Begriff und Wesen nach verschieden sein. Zu jedem Endlichen gibt es also ein anderes von ihm begrifflich verschiedenes wenn nicht wirkliches, doch denkbares Endliche, das wir als seinen Gegensatz bezeichnen. Damit haben wir den vollen Begriff des Gegensatzes gewonnen. Der Gegensatz wird gebildet von zwei endlichen Dingen oder Begriffen, die je einen verschiedenen Inhalt haben. Die Gegensatzglieder müssen nicht bloß endlich sein, sie müssen auch ihrem Begriffe nach von einander verschieden sein. Wie nun jedes Endliche, vermöge seines Begriffes ein anderes von ihm begrifflich verschiedenes Endliche als wenigstens denkbaren Gegensatz verlangt, so schließt das Unendliche, vermöge seines Begriffes jeden Gegensatz aus, es steht außer und über allem Gegensatz.

Weil Gott oder das Unendliche als die letzte Ursache alles Seins aufgefaßt wird, eine letzte Ursache aber nicht alles geben könnte, wenn sie nicht Alles enthielte, so hat man den Begriff Gottes als die Ineinsbildung alles Seins, aller Wirklichkeit gefaßt. Als die letzte Ursache muß Gott alles Sein haben ohne seine Endlichkeit. Alle verschiedenen und entgegengesetzten Vollkommenheiten sollen in Gott so mit einander verbunden und verschmolzen sein, daß sie eine unterschiedslose Einheit bilden, daß die eine die andere ist. Die Güte soll die Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit die Güte sein. Nicht das, was unser Begriff Güte enthält, sollen wir als dasselbe setzen mit dem, was unser Begriff Gerechtigkeit enthält.

Das wäre ein Widerspruch. Wir werden nur angewiesen, in Gott eine Wirklichkeit zu denken, von der man nicht bloß sowohl die Güte, als die Gerechtigkeit aussagen kann, sondern in der beide nach ihrem ganzen Inhalt, ohne ihre Endlichkeit zu einer so ungetheilten Einheit verschmolzen sind, daß sie sich in ihr gar nicht mehr unterscheiden, sondern mit einander genau eins und dasselbe sind, sodaß die Güte die Gerechtigkeit ist und umgekehrt. Damit meint man, Gott alle Vollkommenheiten beigelegt, ihn als den allervollkommensten gefaßt zu haben. Indeß macht sich bei dem Versuche der Ineinsbildung aller Vollkommenheiten in Gott die Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs in einer Weise geltend, daß wir diesen Versuch als eine Folge jener Herrschaft ansehen müssen. *Die Endlichkeit der Vollkommenheiten soll durch ihre Zusammenbringung und Verknüpfung abgestreift werden, etwa wie man durch das Aneinanderrücken zweier Tische die Kante des einen mit der Kunte des andern verbindet, dadurch also die Kanten verschwinden läßt und ein Ganzes herstellt.* Das Endliche wird hier immer gedacht als eine ausgedehnte Fläche, deren Nichtsein erst mit ihrer Grenze beginnt, genau so wie die sinnliche Vorstellung es verlangt, während doch das Endliche nach seinem wahren Begriff vom Nichtsein ganz und gar durchzogen und erfüllt ist. Vermöge der Ineinsbildung ferner werden in Gott alle Vollkommenheiten in durchaus substantivischer Fassung heineingetragen, da eine verbale Fassung der Vollkommenheiten mit dem Begriff der Ineinsbildung völlig unverträglich ist. *Jeder verbalgefaßte Begriff setzt ja und sei es auch nicht anders, als in dem in ihm steckenden Ich, Du, Er ein zweites Moment voraus und fügt zu diesem zweiten Moment etwas in ihm für das Denken noch nicht Enthaltenes hinzu. Mag die dem verbalgefaßten Begriff entsprechende Person auch ihrer ganzen Wirklichkeit nach Thätigkeit sein, also nur Ein Moment enthalten, der verbalgefaßte Begriff selbst setzt immer eine Zweiheit von Momenten für das Denken voraus.* Damit aber widersetzt er sich dem Begriff der Ineinsbildung durchaus und der Begriff der Ineinsbildung tritt völlig auf eine Stufe mit dem Substantivbegriff, der als Subjekt des Substantivurtheils unser Denken beherrschend, die verbalgefaßten Begriffe aus dem Denken verdrängt. Der Versuch der Ineinsbildung aller Vollkommenheiten in Gott gibt sich in der That als eine Folge der Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs zu erkennen. So unberechtigt nun diese Herrschaft, so unberechtigt muß auch ihre Folge die Ineinsbildung aller Vollkommenheiten in Gott sein. Auf

dem Wege der Ineinsbildung können wir den Begriff Gottes nicht festsetzen und bestimmen. Zu diesem Zwecke müssen wir von einer Würdigung der höchsten Gegensätze ausgehen.

Die höchsten Gegensätze nun unsers Denkens sowohl, als der endlichen Welt sind die von Person und Sache, Geist und Natur. Sobald wir unsere Seele als verschieden von unserm Körper erkannt haben, haben wir in Seele und Körper auch diese höchsten Gegensätze gewonnen. Haben wir aber einmal diese Begriffe als Gegensätze erkannt, so sehen wir uns auch genöthigt, über beiden ein Letztes, Höchstes zu denken, das außer und über allem Gegensatz steht, eben weil es über dem höchsten Gegensatz steht. Den höchsten Gegensatz bilden eben die Begriffe oder Dinge, welche durch die Verschiedenheit ihres Inhalts am Weitesten von einander abstehen, alle niederen Gegensätze liegen also zwischen den Gliedern des höchsten Gegensatzes mitteninne. Was darum außer und über dem höchsten Gegensatz steht, das muß eben damit über allem Gegensatz stehen.

Fassen wir nun Person und Sache, wie wir es gewohnt sind, substantivisch gemäß dem Wesensbegriff als ruhende Wesen, so stehen sie uns wie Ding und Ding gegenüber und wir können in ihnen den höchsten Gegensatz in keiner Weise erkennen. Wir gewinnen die Begriffe Person und Sache aus den Elementen des Sprachsatzes aus dem Substantiv und Verbum. Das Substantivum bezeichnet Alles nach Weise des Beharrlichen, Unveränderlichen, mag sein Inhalt sein, welcher immer er will; es ist durch seine Form der Ausdruck der unpersönlichen Sache des sich gleichbleibenden Dinges. Das Verbum bezeichnet Alles nach Weise der persönlichen Thätigkeit durch seine Personenwandlung, mag sein Inhalt sein, welcher immer er will, es ist durch seine Form der Ausdruck der sich selbst bewegenden, sich selbst erkennenden und bestimmenden Person. Von einer substantivischen Fassung der Person findet sich im Verbum nichts. Diese substantivische Fassung der Person wird uns erst aufgenöthigt durch die Herrschaft des Substantivbegriffs, gemäß der wir zu allem, was wir denken einen substantivisch gefaßten Wesenskern hinzudenken müssen. Im Verbum findet die Person ihren Ausdruck als das Sichselbstbewegende, Sichselbst — zur Thätigkeit — Bestimmende. Die Urheber der im Verbum ausgedrückten Thätigkeiten sind ja eben die Ich, Du, Er, nach denen das Verbum abgewandelt wird, sie sind aber nicht bloß die Urheber, die Veranlasser dieser Thätigkeit in einem Anderen; die Thätigkeiten, von denen sie Urheber sind, sind ihnen selbst innerlich, ihnen selbst angehörig,

sind ihre eigenen Thätigkeiten. Das Ich ferner die Person erschöpft ihren ganzen Begriff, erfüllt ihr ganzes Wesen in dieser Urheberschaft der ihr angehörigen Thätigkeiten, sie ist ihrem ganzen Wesen und Begriff nach nichts, als der Urheber dieser Thätigkeiten; nur sofern sie in der Thätigkeit selbst steckt, kommt sie ja im Verbum zum Ausdruck. Die Person hat also kein anderes Sein außer und neben der Thätigkeit, sie ist nur sofern sie lebt, d. h. thätig ist. Die Herrschaft des Substantivbegriffs freilich will die sich selbst bewegende Person nicht als ein Seiendes gelten lassen, außer sofern wir hinter ihrer Thätigkeit einen substantivisch gefaßten Kern, ein ruhendes Wesen zu ihr hinzudenken. Die Bewegung, die Thätigkeit soll einmal kein wahres Sein sein. Die Bewegung soll nur eine äußere Form um den Seinskern sein. Das Seiende gilt nur als ein einheitliches Etwas. Allerdings erscheint die Bewegung, die Thätigkeit als eine Vielheit, als aus vielen Momenten be[illegible] stehend. Sie kommt nur nach und nach in mehren Zeitmomenten [illegible] Stande. Damit hat die Bewegung die Thätigkeit das Nicht in sich, [illegible] eine ihrer Momente ist nicht das andere. Damit durchzieht dieses [illegible] nach dem wahren Begriff der Endlichkeit die einzelnen verschiedenen [illegible]mente der Bewegung der Thätigkeit in ihrer Ganzheit. Aber hat [illegible] in dieser Rücksicht das substantivisch gefaßte als einheitlich und als [illegible] wahrhaft seiend gedachte endliche Sein etwas vor der Thätigkeit vor[illegible] Ist nicht auch dieses Sein weil endlich vom Nichtsein ganz und [illegible] erfüllt und dorchzogen? Mag darum das substantivischgefaßte Sein [illegible] Einheit, die Bewegung, die Thätigkeit eine Vielheit sein, endlich und [illegible]rum vom Nichtsein erfüllt und durchdrungen sind sie beide in glei[illegible] Weise, das substantivischgefaßte Sein ist nicht mehr seiend, als die [illegible]wegung und Thätigkeit. Hat das substantivischgefaßte Se[illegible] trotzdem es durchzogen ist vom Nichtsein, Anspruch [illegible] wahre Wirklichkeit, so hat auch die Bewegung und Th[illegible]keit Anspruch auf wahre Wirklichkeit. Freilich ist jede [illegible]gung und Thätigkeit ein zeitliches Werden. Indeß im Geiste als [illegible] Sichselbstbewegenden haben wir doch eine Bewegung [illegible] Thätigkeit, die in jedem Momente ihren ganzen Beg[illegible] verwirklicht. Die Bewegung des Geistes ist ja eine ganz [illegible] wie die Ortsbewegung, welche nur in einem Nacheinander von Zeit[illegible]menten verschiedene Theile des Raumes berührt und so ihren Begriff [illegible]füllt und verwirklicht. Das Ich bewegt, erkennt, bestimmt [illegible] selbst. Das Ich ist mit dem Sich und mit der Thätigk[illegible] des Bewegens oder des Erkennens, oder des Bestimm[illegible]

llig gleichzeitig. Im Geiste ist die Bewegung, die Thätig-
it ohne allen substantivischgefaßten Seinsgehalt und
einskern wahres wirkliches Sein und unter der sich selbst
wegenden Person verstehen wir eben nichts anders, als
e Bewegung und Thätigkeit ohne allen substantivischge-
ßten Wesensbestand, die Bewegung und Thätigkeit also
icht in der substantivischen Fassung, wie das Wort der
prache sie uns bietet, sondern in durchaus verbaler Fassung,
o *in ihr* die Person das Ich steckt, nicht etwa als ein sub-
*anti*vischer Kern, sondern als bloßer Urheber seiner
lbsteigenen Thätigkeit, er mit dieser Urheberschaft sei-
r Thätigkeit sein ganzes Wesen erschöpft.

Fassen wir nun Person in diesem Sinne als Bewegung Thätigkeit
hne allen substantivischen Seinskern, so haben wir damit allerdings den
egriff der Person als einen dem Begriffe der Sache wahrhaft entgegen-
setzten, Person und Sache als Glieder eines Gegensatzes erkannt. Um
er diesen Gegensatz vollständig würdigen zu können, müssen wir auch
ch den Inhalt des Begriffes Sache zu erforschen suchen. Wie uns der
egriff Person mit dem Begriff Geist zusammenfällt, so fällt uns der
egriff Sache als Gegensatz vom Begriff Person mit dem Begriff Natur
sammen. Den Begriff der Sache als Gegensatz zur Person, also der
npersönlichen Sache, gewinnen wir aus dem Substantivum, das durch
eine Form eben immer Ausdruck der unpersönlichen Sache ist. Der Be-
griff der unpersönlichen Sache ist nun derjenige, den wir für die Natur
wirklich gebrauchen und anwenden, unwillkürlich und unbewußt, ehe wir
durch Erfahrung und Nachdenken uns einen wissenschaftlichen Begriff von
der Natur bilden. Der Begriff der unpersönlichen Sache wird nun ge-
rade vom Substantiv durch seine Form zum Ausdruck gebracht, er ist
eshalb nicht bloß äußerlich substantivisch gefaßt, er ist auch
nerlich durch seinen Inhalt etwas Substantivisches, er
eichnet eben jenen beharrlichen Seinskern, den wir mit dem Begriff
sen benannt haben. Nun haben wir allerdings gesehen, daß es in den
turdingen kein substantivisches, beharrliches Wesen gibt, daß die Natur-
ge sich beständig durch und durch innerlichst ändern. Aber wir haben
h gesehen, daß der Begriff Wesen, wenn auch nicht unbedingt anwend-
r auf die einzelnen Naturdinge, dennoch in dem todten Stoff der Natur,
Erde, den Steinen und in den aus dem Lebensproceß ausgeschiedenen
eilen der lebenden Naturkörper ein Entsprechendes hat. Die Natur-
senschaft belehrt uns ferner, daß in der Natur nichts vermehrt und
ts vermindert wird, daß dieselben bestimmten Stoffelemente, welche

die Natur ausmachen, verschiedene Verbindungen eingehen und unverändert wieder aus denselben heraustreten. Die Natur besteht also aus einer bestimmten Anzahl von Stoffelementen, von denen keins vernichtet wird oder verloren geht, die um kein neues vermehrt werden. Die Stoffelemente der Pflanzen und Thiere sind aus der Natur genommen, werden als verbrauchte ausgeschieden, durch frische ersetzt und gehen endlich wieder in die Natur über. In diesen trotz aller Bewegung, die sie erleiden, trotz aller verschiedenen Verbindungen, die sie miteinander eingehen, unvermindert sich gleichbleibenden Stoffelementen, haben wir ohne Zweifel etwas Beharrendes, was der substantivischen Sache, dem substantivischen Wesen entspricht. Indeß, das sehen wir sofort, dieses Beharrende, was der substantivischen Sache, dem substantivischen Wesen entspricht, dürfen wir nicht in den Einzeldingen der Natur, wir dürfen es nur in der Natur im Ganzen suchen. Von der Natur abgelöste Einzelwesen gibt es in der Natur nicht, alle Naturdinge werden durch ihre Schwere aneinander angezogen und zu einer Einheit verbunden. Wahrhaft Bestandhabende Einzelwesen gibt es in der Natur ebenfalls nicht. Wie die Naturdinge ihre Stoffelemente aus der Natur genommen und von denselben die verbrauchten beständig an die Natur abgeben und durch frische ersetzen, so zerfallen sie zuletzt völlig und gehen mit allen ihren Stoffelementen in die Natur über. Höchstens könnte man die aus dem Holze der Bäume und aus den Knochen der Thiere verfertigten Gegenstände, die man vor dem Zerfalle künstlich schützen kann, als Bestand habende Einzelwesen bezeichnen. Aber das sind eben keine wahren Naturdinge, sondern aus dem Material der Natur verfertigte Dinge, welche Menschenhänden ihren Ursprung verdanken. Wie die substantivische Sache, das substantivische Wesen eine Einheit, ein Ganzes bezeichnet — ist ja der dem Wesen entsprechende als Subjekt des Substantivurtheils genommene Substantivbegriff nichts als eine Einheit, eine Zusammenfassung von ihm aussagbarer Prädikate — so wird auch die Natur als eine Einheit, als eine Ganzheit genommen. Wir reden eben immer von der Natur als von einer Einheit. Auch die Naturwissenschaft leitet uns an, die ganze Natur als eine Einheit zu betrachten, in der alle Theile miteinander in Verbindung stehen, einander beeinflussen, in der es Nichts Leeres gibt. Diese Verbindung aller Naturtheile untereinander macht uns die Ausdehnung, welche in dem Zusammenhang und der Berührung der Naturtheile besteht, anschaulich. Indeß dürfen wir uns doch nicht verleiten lassen, die Ausdehnung für das Wesen der Natur anzusehen. Nach der Naturwissenschaft ist der Zusammenhang der Naturtheile niemals ein vollkommener; dieser Zusammenhang ist am Geringsten bei den luftartigen, größer bei den flüssigen, am größten bei

den festen Körpern. Aber auch bei den festen Körpern sind die einzelnen Theilchen durch Poren getrennt, die dann mit Luft oder Wasser gefüllt sind. Der völlige Zusammenhang der einzelnen Theilchen ist wie das Feste und Ruhende der Außenseite der lebenden Körper nur ein Schein, den die mikroskopische Untersuchung vernichtet. Diesen Zusammenhang ferner, vermöge dessen sich die einzelnen Theilchen berühren, können wir uns in keiner Weise durch Begriffe verständlich machen, dieser Zusammenhang kann als die eigenthümliche Beschaffenheit der Ausdehnung nur empfunden werden. Dieser Zusammenhang, der die eigenthümliche Beschaffenheit der Ausdehnung bildet, setzt nothwendig gleiche aneinanderliegende Theile voraus, die sich nur durch ihren Ort unterscheiden. Man denke an die Theile eines Stückes Holz, Stein u. s. w. Lauter völlig verschiedene Theile können keine ausgedehnte Fläche geben, höchstens können verschiedene je aus gleichen Theilen zusammengesetzte, ausgedehnte Flächen eine neue ausgedehnte Fläche bilden, wenn sie mit ihren Grenzen aneinanderrücken. Für das begriffliche Denken gibt es nun aber gar keine gleichen nur durch ihren Ort unterscheidbaren Theile, sie fallen für dasselbe durchaus in Eins zusammen. Auf diesen gleichen, nur durch ihren Ort unterscheidbaren Theilen beruht auch die graduelle Steigerung nach Länge Breite und Dicke, die wir in der Ausdehnung finden. Auch diese graduelle Steigerung kann darum, wie der Grad überhaupt, der nothwendig gleiche Theile voraussetzt, nicht durch einen Begriff gedacht, sondern nur empfunden werden. Es ist klar, für den Begriff und das Wesen der Natur kann die Ausdehnung nicht maßgebend sein. Bis hierhin haben wir die Natur nur als den Stoff betrachtet. Die Stoffelemente boten uns ja das Beharrliche und das Einheitliche, das wir der substantivischen Sache, dem substantivischen Wesen vergleichen konnten. Und doch bietet sich uns der Stoff lediglich als etwas Ausgedehntes dar, und wenn wir seine Ausdehnung außer Acht lassen, wie wir es nothwendig thun müssen, wenn wir ihn begrifflich fassen wollen, da die Ausdehnung ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nach nicht begrifflich gedacht werden kann, dann ist der Stoff für uns etwas völlig Dunkles und Räthselhaftes, das wir nur ganz unbestimmt als etwas inhaltlich Substantivisches, als einen substantivischen Seinsgehalt denken können. Neben dem Stoff der Natur werden nun aber auch gewisse ihm innewohnende und mit ihm gegebene Naturkräfte angenommen. Diese Naturkräfte sind dann der Grund der Bewegung und des Lebens in der Natur. Von vornherein

müssen wir nun die Ansicht abweisen, welche die Natur für eine selbstständige Quelle der Bewegung und des Lebens hält, welche die Natur als eine sich selbstbewegende Kraft bestimmt. Wenn die Natur sich selbst bewegte, so wäre sie eben durch und durch Thätigkeit, wie sie sich selbst bewegte, so müßte sie folgerichtig sich selbst erkennen und zur Thätigkeit bestimmen, sie würde ebensowenig wie der Geist einen substantivischen Seinskern enthalten, sie wäre eben gar nicht mehr Natur, sondern lediglich Geist. Eine sich selbstbewegende Kraft kann deshalb mit der Natur nicht gegeben sein und die Natur in sich selbstbewegende Kräfte auflösen heißt, ihren Begriff vernichten und an seine Stelle, den des Geistes setzen. Unser Begriff der Natur als Sache im Gegensatz zur Person muß aufrecht erhalten werden, weil er uns von unserer vernünftigen Natur selbst diktirt ist und in dem als substantivischen Seinsgehalt doch gar nicht zu verkennenden Stoff seine Ausprägung findet. Freilich nimmt die Natur für uns, namentlich in den lebenden Wesen, den Thieren, den Schein eines völlig selbstständigen Lebens an, sie scheint überhaupt in allen ihren Theilen das Leben aus sich selbst zu gebären, sich selbst zu bewegen. Sie nimmt dadurch alles Sein für sich in Anspruch und erfüllt unser Bewußtsein so ausschließlich, daß der Gedanke eines ihr gegenüberstehenden Geistes im Bewußtsein kaum durchgesetzt und festgehalten werden kann, genau so, wie der ihr entsprechende Substantivbegriff als Subjekt des Substantivurtheils alles Denkbare in sich zusammenfassen will und den Verbalbegriff nicht zu Worte kommen läßt. Gerade so gut wie der Substantivbegriff als Subjekt des Substantivurtheils den Verbalbegriff von sich ausschließt, schließt nun aber auch die Natur den dem Verbalbegriff entsprechenden Geist von sich aus. Wie es von den Substantivbegriffen völlig verschiedene Verbalbegriffe im Denken gibt, so gibt es auch von der Natur völlig verschiedene Geister in der Wirklichkeit. Das Substantivurtheil scheint freilich den Verbalbegriff nach seinem ganzen Inhalt in sich aufzunehmen (z. B.: Der Knabe läuft, scheint völlig identisch mit Der Knabe ist laufend), und so ihn zu ersetzen, wie auch das Leben in der Natur ein selbstständiges, ein sich selbstbewegendes, geistiges zu sein scheint. Durch diesen Schein herrscht der Substantivbegriff über den Verbalbegriff im Denken, wie die Natur über den Geist in der Wirklichkeit. Aber wie diese Herrschaft eine unberechtigte — der Verbalbegriff als eigentlicher Satzerzeuger, muß ja über dem Substantivbegriff stehen, der Geist, als sich selbstbewegende Kraft, über der der Selbstbewegung entbehrenden Natur — so ist auch jener Schein ein trügerischer, falscher. Das Substantivurtheil kann keinen wahrhaft verbalen Gehalt haben, da

Leben in der Natur kann kein selbstständiges, persönliches sein. Die Natur ist nothwendig Ding, Sache ohne Selbstbewegung, der Geist Selbstbewegung ohne allen substantivischen Seinskern.

Wenn wir nun so die Gegensätze Natur und Geist nach ihrem wahren Gehalte einander gegenüberstellen, so wird uns sofort klar, daß an eine Zusammenbringung und Ineinsbildung derselben nicht entfernt zu denken ist. Natur ist substantivisches Sein ohne alle Selbstbewegung, Geist verbales Sein ohne allen substantivischen Seinskern. Wenn ich darum ein Ding als Natur denke, so kann ich dasselbe Ding unmöglich zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung als Geist denken und umgekehrt, wenn ich ein Ding als Geist denke, so kann ich dasselbe unmöglich zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung als Natur denken. Geist und Natur sind zwar keine bloßen, nackten Vereinigungen von einander, sie sind aber dennoch wahre Verneinungen von einander. Als Gegensätze sind sie endliches, mit Nichtsein gemischtes Sein. Wie bei allem Endlichen, so durchdringt und erfüllt auch bei ihnen das Nichtsein ihren ganzen Begriff, ihr ganzes Wesen. Nicht geht ihr Sein eine Strecke fort und da, wo es aufhört, beginnt ihr Nichtsein, wie uns die Vorstellung das Endliche als eine begrenzte Fläche nehmen läßt, wo dann die Ausdehnung der Fläche das Sein, die Grenzen derselben das Nicht- sein sein sollen. Nicht sind diese Gegensätze an und für sich nommen seiend (der Geist, die Natur ist wirklich), aber in Be- zug auf ihren Gegensatz nichtseiend (der Geist ist nicht Natur, Natur ist nicht Geist) mag uns auch der Einfluß des Substantiv- es, in dem das Verhältniß von Sein und Nichtsein der unendlichen Dinge gerade auf diese Weise ausgedrückt ist, noch so mächtig zu dieser nahme hindrängen. Das Nichtsein ist den endlichen Dingen anz und gar innerlich, von ihrem Sein auch nicht einmal in Ge- nken trennbar. Der Geist ist als Geist Nichtnatur, die Natur s Natur Nichtgeist. Wenn ich den Begriff Geist aussage, jahe, so habe ich damit den Begriff Natur verneint; und nn ich den Begriff Natur bejahe, so habe ich damit den egriff Geist verneint. Die Bejahung als solche des Gei- s ist die Verneinung der Natur und die Bejahung als che der Natur ist die Verneinung des Geistes. Nicht etwa n die Bejahung bis zu einem gewissen Punkte, wie die rstellung oder in einer gewissen Beziehung, wie das bstantivurtheil will, bloß Bejahung sein, und braucht zu diesem Punkte und in dieser Beziehung nicht schon rneinung des Gegensatzes zu sein. Im Gegentheil, es

müssen wir nun die Ansicht abweisen, ... [illegible] ...den, keine Beziehung
dige Quelle der Bewegung und d... [illegible] und nach der sie nicht
eine sich selbstbewegende Kraft ... [illegible] Mit dem Gedanken Natur
wegte, so wäre sie eben dur... [illegible] mit dem Gedanken Geist heben
wegte, so müßte sie fol... [illegible] sollte da an eine Zusammenbringung
keit bestimmen, sie w... [illegible] gedacht werden können. Wenn wir
schen Seinskern enthal... [illegible] ...liche, d. h. nicht aus verschiedenen
lediglich Geist. Ein... [illegible] zusammengesetzte Wesen zugleich als
Natur nicht gegeb... [illegible] bezeichnen, so heben wir das, was wir
Kräfte auflö... [illegible] Gedanken behaupten mit dem andern
Stelle, den ... [illegible] für ein und dieselbe Wirklichkeit wieder
im Gegensat... [illegible] Worten, wir widersprechen uns selbst auf
unserer ver... [illegible] ...eitige und offenbare Weise, wenn wir
schen Sei... [illegible] Wirklichkeit zugleich als Natur und als
findet. ... [illegible] Es thut nichts zur Sache, daß Natur und Geist
Weser ... [illegible] Wirklichkeit bezeichnen, daß Natur und Geist nicht bloß
schei ... [illegible] wahre ... von einander sind, Natur und Geist sind trotzdem
bö ... [illegible] Verneinungen und aufhebende Gedanken und ihre gleichzeitige
? ... einander verneinende und gleichbezügliche Aussage ist ein voller, wahrer Wider-
spruch für unser Denken.

Es ist nun klar, daß Gott alle Vollkommenheiten eignen müssen, die wir in der Natur und im Geiste finden. Gott könnte beider Ursache nicht sein, wenn er ihre Vollkommenheiten nicht in sich enthielte. Was eine Ursache nicht hat, kann sie auch nicht geben. Wir haben also ein unzweifelhaftes Recht, Gott alle wahren Vollkommenheiten sowohl der Natur, als des Geistes beizulegen. Höchstens könnte man hiergegen einwenden, die Uebertragung der Vollkommenheiten der Natur auf Gott sei nicht nothwendig; da diese Vollkommenheiten sich sämmtlich und dazu noch in höherem Grade im Geiste fänden. Indeß, dann wäre der Geist nur eine Steigerung der Natur und nicht ihr Gegensatz. Der Geist ist aber keineswegs bloße Steigerung der Natur, er ist ihr wahrer Gegensatz; die Natur hat darum auch ihre eigenthümlichen Vollkommenheiten, die dem Geist in keiner Weise eignen. Da der Grad die Steigerung einzig durch die Vorstellung erfaßt werden kann und die Vorstellung unsers Denkens beherrscht, so sucht die Vorstellung des Grades überall den Begriff des Gegensatzes zu verdrängen. So ist es die Vorstellung, welche uns den Geist als bloße Steigerung der Natur zu fassen veranlaßt. In dem Gedanken ferner, daß der Geist alle Vollkommenheiten der Natur einschließt, macht sich, wie in dem Begriff der Ineinsbildung aller Vollkommenheiten in Gott, das durch das Substantivurtheil geforderte einseitige und unbe-

e Einheitsstreben unsers Denkens geltend. Entgegen der Herrschaft
rstellung und des Substantivbegriffs müssen wir also der Natur
genthümlichen, im Geiste in keiner Weise sich findenden Vollkom-
ten belassen und demgemäß Gott auch sowohl die Vollkommen-
der Natur, als des Geistes beilegen. Wir müssen Gott die Voll-
heiten der Natur und des Geistes ferner zu gleicher Zeit beilegen,
ein Wesen immer ganz besitzt und unverändert behält. Wir müssen
ich diese Vollkommenheiten in derselben Beziehung beilegen, da
e völlig einfache Wirklichkeit ist, die keine unterschiedenen Theile
einzelnen Vollkommenheiten enthält. Die gleichzeitige und gleich-
e Aussage der einander aufhebenden und verneinenden Vollkom-
en der Natur und des Geistes — denn was von der Natur und
eiste gilt, muß auch von den Vollkommenheiten der Natur und
istes gelten — ist nun aber ein voller, wahrer Widerspruch für
Denken. Können wir nun nicht einseitig bloß die Voll-
enheiten der Natur, oder bloß die Vollkommenheiten
eistes von Gott aussagen, ohne damit die entgegen-
en Gott ebenso nothwendigen Vollkommenheiten von
r verneinen, ohne also ein Unrecht am Begriff Gottes
gehen, müssen wir vielmehr, um Gott wirklich zu
n, immer nothwendig Vollkommenheiten der Natur
es Geistes immer zugleich von ihm aussagen, so ent-
uch unser Gedanke oder Begriff von Gott immer und
endig einander aufhebende und verneinende Momente,
in sich widersprechend. Aber müssen wir denn Gott nicht
iglichem Sinne einen Geist nennen und genügt es nicht, wenn wir
n sagen, daß er ein Geist sei. Gewiß müssen wir Gott in vor-
m Sinne einen Geist nennen. In diesem Namen heben wir ja
diejenige Eigenthümlichkeit Gottes hervor, mit deren richtiger
wir dem beirrenden Einfluß der Vorstellung und des
ntivbegriffs entgegentreten, also diejenige Eigenthümlichkeit, welche
ser von der Vorstellung und dem Substantivbegriff beherrschtes
n die bedeutungsvollste und gewichtigste ist. Wie wir Gott einen
nennen dürfen, so dürfen wir auch alle jene Vollkommenheiten Gott
, welche wir im Geiste finden. Aber niemals dürfen wir ver-
daß der Geist nur der eine der endlichen Gegensätze ist, daß es
und neben ihm ein anderes von ihm begrifflich und wesentlich ver-
es, wahres Sein die Natur gibt, daß wir mit der bloßen
einseitigen Bejahung der geistigen Vollkommenheiten
ott ihm nothwendiger Weise die natürlichen Vollkom-

ist kein Punkt in der Bejahung zu entdecken, keine Beziehung in ihr ausfindig zu machen, in dem und nach der sie nicht Verneinung des Gegensatzes wäre. Mit dem Gedanken Natur heben wir den Gedanken Geist auf und mit dem Gedanken Geist heben wir den Gedanken Natur auf. Wie sollte da an eine Zusammenbringung und Ineinsbildung dieser Gedanken gedacht werden können. Wenn wir ein und dasselbe einheitliche, d. h. nicht aus verschiedenen trennbaren Stücken zusammengesetzte Wesen zugleich als Natur und als Geist bezeichnen, so heben wir das, was wir mit dem einen dieser Gedanken behaupten mit dem *andern* dieser Gedanken für ein und dieselbe Wirklichkeit wieder auf, mit andern Worten, wir widersprechen uns selbst auf eine ganz unzweideutige und offenbare Weise, wenn wir eine und dieselbe Wirklichkeit zugleich als Natur und als Geist auffassen. Es thut nichts zur Sache, daß Natur und Geist je eine wahre Wirklichkeit bezeichnen, daß Natur und Geist nicht bloße, nackte Verneinungen von einander sind, Natur und Geist sind trotzdem einander verneinende und aufhebende Gedanken und ihre gleichzeitige und gleichbezügliche Aussage ist ein voller, wahrer Widerspruch für unser Denken.

Es ist nun klar, daß Gott alle Vollkommenheiten eignen müssen, die wir in der Natur und im Geiste finden. Gott könnte beider Ursache nicht sein, wenn er ihre Vollkommenheiten nicht in sich enthielte. Was eine Ursache nicht hat, kann sie auch nicht geben. Wir haben also ein unzweifelhaftes Recht, Gott alle wahren Vollkommenheiten sowohl der Natur, als des Geistes beizulegen. Höchstens könnte man hiergegen einwenden, die Uebertragung der Vollkommenheiten der Natur auf Gott sei nicht nothwendig; da diese Vollkommenheiten sich sämmtlich und dazu noch in höherem Grade im Geiste fänden. Indeß, dann wäre der Geist ja eine Steigerung der Natur und nicht ihr Gegensatz. Der Geist ist aber keineswegs bloße Steigerung der Natur, er ist ihr wahrer Gegensatz; die Natur hat darum auch ihre eigenthümlichen Vollkommenheiten, die dem Geist in keiner Weise eignen. Da der Grad die Steigerung einzig durch die Vorstellung erfaßt werden kann und die Vorstellung unsers Denken beherrscht, so sucht die Vorstellung des Grades überall den Begriff des Gegensatzes zu verdrängen. So ist es die Vorstellung, welche uns den Geist als bloße Steigerung der Natur zu fassen veranlaßt. In dem Gedanken ferner, daß der Geist alle Vollkommenheiten der Natur einschließt, macht sich, wie in dem Begriff der Ineinsbildung aller Vollkommenheiten in Gott, das durch das Substantivurtheil geforderte einseitige und unbe-

rechtigte Einheitsstreben unsers Denkens geltend. Entgegen der Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs müssen wir also der Natur ihre eigenthümlichen, im Geiste in keiner Weise sich findenden Vollkommenheiten belassen und demgemäß Gott auch sowohl die Vollkommenheiten der Natur, als des Geistes beilegen. Wir müssen Gott die Vollkommenheiten der Natur und des Geistes ferner zu gleicher Zeit beilegen, da er sein Wesen immer ganz besitzt und unverändert behält. Wir müssen ihm endlich diese Vollkommenheiten in derselben Beziehung beilegen, da Gott eine völlig einfache Wirklichkeit ist, die keine unterschiedenen Theile für die einzelnen Vollkommenheiten enthält. Die gleichzeitige und gleichbezügliche Aussage der einander aufhebenden und verneinenden Vollkommenheiten der Natur und des Geistes — denn was von der Natur und dem Geiste gilt, muß auch von den Vollkommenheiten der Natur und des Geistes gelten — ist nun aber ein voller, wahrer Widerspruch für unser Denken. Können wir nun nicht einseitig bloß die Vollkommenheiten der Natur, oder bloß die Vollkommenheiten des Geistes von Gott aussagen, ohne damit die entgegengesetzten Gott ebenso nothwendigen Vollkommenheiten von ihm zu verneinen, ohne also ein Unrecht am Begriff Gottes zu begehen, müssen wir vielmehr, um Gott wirklich zu denken, immer nothwendig Vollkommenheiten der Natur und des Geistes immer zugleich von ihm aussagen, so enthält auch unser Gedanke oder Begriff von Gott immer und nothwendig einander aufhebende und verneinende Momente, er ist in sich widersprechend. Aber müssen wir denn Gott nicht in vorzüglichem Sinne einen Geist nennen und genügt es nicht, wenn wir von ihm sagen, daß er ein Geist sei. Gewiß müssen wir Gott in vorzüglichem Sinne einen Geist nennen. In diesem Namen heben wir ja gerade diejenige Eigenthümlichkeit Gottes hervor, mit deren richtiger [Auf]fassung wir dem beirrenden Einfluß der Vorstellung und des [S]ubstantivbegriffs entgegentreten, also diejenige Eigenthümlichkeit, welche [fü]r unser von der Vorstellung und dem Substantivbegriff beherrschtes [E]rkennen die bedeutungsvollste und gewichtigste ist. Wie wir Gott einen [G]eist nennen dürfen, so dürfen wir auch alle jene Vollkommenheiten Gott [be]ilegen, welche wir im Geiste finden. Aber niemals dürfen wir ver[ges]sen, daß der Geist nur der eine der endlichen Gegensätze ist, daß es [au]ßer und neben ihm ein anderes von ihm begrifflich und wesentlich ver[schie]denes, wahres Sein die Natur gibt, daß wir mit der bloßen [un]d einseitigen Bejahung der geistigen Vollkommenheiten [vo]n Gott ihm nothwendiger Weise die natürlichen Vollkom-

menheiten absprechen, ihn in das Gebiet der endlichen Gegensätze, in das Gebiet des endlichen Geistes hinabziehen, daß wir also, wenn wir Gott über die endlichen Gegensätze erheben und richtig denken wollen, nothwendig Natur und Geist, natürliche und geistige Vollkommenheiten in Einen Gedanken vereinigen müssen. Aber können und müssen wir Gott denn nicht das reine Sein nennen und genügt dieser Gedanke nicht, um Gott richtig zu denken. Dann müßte der Gedanke des reinen Seins ein seinem Inhalt nach gegensatzloser, unendlicher sein. Alle unsere Gedanken sind endlich und darum gegensätzlich. Der Gedanke des Seins ist substantivisch seinem Inhalt und seiner Form nach, er bezeichnet ein ruhendes beharrliches Etwas. Sein Gegensatz ist der Geist, die lautere Thätigkeit ohne einen beharrlichen Seinskern. Wenn wir das Sein als reines Sein zu bestimmen vermeinen, so ist das eine bloße Täuschung, da das Sein als solches die andere Seite der Wirklichkeit, den Geist, die lautere Thätigkeit nothwendig ausschließt, damit aber eben immer mit Nichtsein gemischtes, endliches, gegensätzliches Sein ist. Auch der Gedanke des Seins, der nur vermeintlich reines Sein enthält, genügt für sich allein nicht, um den Begriff Gottes richtig zu denken, der Gedanke des Seins muß ergänzt werden durch den Gedanken des Geistes, wenn wir durch ihn Gott erfassen wollen. Soll der Gedanke des Seins einfach Wirklichkeit, Dasein ausdrücken, so bezeichnet er nothwendig entweder geistige Wirklichkeit oder natürliche Wirklichkeit und keineswegs ein in jeder von beiden enthaltenes gleiches Stück, da wir uns gar keine andere als geistige und natürliche Wirklichkeit denken können, Geist und Natur aber einander völlig aufhebende und darum in keinem gleichen Stück übereinstimmende Gegensätze sind. Wie mit dem Gedanken des reinen Seins, genau so verhält es sich auch mit den Gedanken der Unendlichkeit, der Allmacht, der Allwissenheit. Bei allen diesen Gedanken müssen wir strenge unterscheiden, was sie nach ihrem Wortlaut bezeichnen sollen und was sie nach ihrem Inhalt wirklich bezeichnen. Nach ihrem Wortlaut sollen sie die völlig gegensatzlose und darum unendliche Wirklichkeit ausdrücken, nach ihrem Inhalt hingegen bezeichnen sie offenbar nur einen endlichen, beschränkten und darum gegensätzlichen Seinsgehalt. Zunächst haben sie, wie alle unsere Begriffe eine substantivische Form und charakterisiren sich damit sofort als Angehörige des einen Gegensatzgliedes unseres Denkens, welches im Substantivbegriff seinen Ausdruck findet. Sodann gehört auch ihr Inhalt immer und nothwendig dem substantivischen Natur-

oder dem verbalen Geistesgebiete an. Ersteres ist z. B. der Fall
n Begriffen der Unendlichkeit, der Unermeßlichkeit, der Allgegen-
welche ein beharrliches Sein bezeichnen; letzteres ist der Fall mit
griffen der Allmacht, Allgüte, Allweisheit, welche geistige Eigen-
zum Ausdruck bringen. Gehören aber alle diese Begriffe durch
nhalt entweder dem Natur- oder dem Geistesgebiete an, so genügt
iner von ihnen für sich allein in Rücksicht wenigstens auf den
lt, den er einschließt, um Gott zu denken, mag auch jeder
ten wegen dessen, was er nach seinem Wortlaut bezeichnen soll,
zeichnung, ein Name Gottes sein. Es ist und bleibt wahr, um
irklich zu denken, müssen wir Natur und Geist, natürliche und
Vollkommenheiten in Einen Begriff vereinigen, zu Einem Gedanken
n. Folgerichtig steht dann auch die Wahrheit unerschütterlich fest,
Gedanke und Begriff, durch den wir Gott wirklich denken, als
ung einander aufhebender Momente in sich einen Widerspruch ent-
ch selbst widersprechend ist. Wie können wir aber einen solchen
widersprechenden Gedanken als einen berechtigten betrachten, wie
wir ihm gar Wahrheit beilegen, d. h. Uebereinstimmung mit dem
en? Kann es denn etwas in sich selbst widersprechendes Wirkliches
nd kann Gott dieses Wirkliche sein?

e Glieder eines Gegensatzes bedeuten nach ihrem wahren Begriffe
oß außereinanderliegende Wirklichkeiten, die einander völlig fremd
ichts miteinander zu thun haben. Die Glieder eines Gegensatzes
nothwendiger Weise zu einander in Beziehung und diese Beziehung
darin, daß sie einander aufheben und verneinen. Worin ist das
un aber begründet, daß die Glieder eines Gegensatzes nicht bloß
nanderliegende, sondern auch einander aufhebende Wirklichkeiten be-
? Das hat in nichts anderem, als in der Endlichkeit dieser Gegen-
inen Grund. Das Endliche ist nämlich nicht bloß darum endlich,
nicht alles Sein einschließt, es schließt vielmehr, vermöge seiner
keit nothwendiger Weise einen Theil des Seins von sich aus, es
wahre, volle Verneinung all des Seins, was es selbst nicht in sich
d besitzt. Es ist ganz einerlei, ob ich sage: Der Baum ist nicht
ier, oder: Der Baum ist Nichtthier. Was das Thier nicht ent-
gt also nicht bloß außerhalb des Baumes, der Baum schließt aus-
das, was das Thier enthält, von sich aus, er ist die Verneinung
ieres. Alles was außer dem Baume liegt, das ist er nicht, davon
ie Verneinung. Das Endliche ist nun aber die Verneinung dessen,
ußer ihm liegt, einzig durch seine Endlichkeit, durch das
n seines Seins, durch das seinem Sein beigemischte Nicht-

sein. So wahrhaft und wirklich nun auch das endliche Ding Dasein und Wirklichkeit hat, seine Endlichkeit, d. h. das Aufhören seines Seins, sein Nichtsein, kann nicht etwas Wirkliches sein, das Nichtsein kann nicht außer uns in der Wirklichkeit etwas sein, es kann nur etwas in unsern Gedanken sein. Das endliche Ding als endliches Ding ist wahrhaft und wirklich. Wir sind freilich nie im Stande das Sein des endlichen Dinges für sich ohne sein Nichtsein zu denken. Wenn wir auch sagen müssen: Der Baum ist eine Pflanze, und nie sagen dürfen: Der Baum ist nicht eine Pflanze, so haben wir doch in jenem Satze nicht etwas bloß Seiendes gedacht, da ja der Begriff Pflanze endlich und somit aus Sein und Nichtsein gemischt ist. Ebenso darf ich nur sagen: Das endliche Ding *ist* und niemals: Das endliche Ding ist nicht. Ich habe aber keineswegs damit bloß das Sein des endlichen Dinges gedacht, in dem „Ding" und in dem „ist" habe ich etwas Endliches, also Sein und Nichtsein zusammengedacht. Einzig darum, weil unsere Begriffe, wie die Dinge endlich sind, kann es Begriffe geben, die wir von einem Ding in aller Beziehung bejahen müssen, die wir in keiner Weise von ihm verneinen dürfen. Solche Begriffe schließen als endliche das vom endlichen Ding untrennbare Nichtsein von selbst schon ein. Können wir aber auch nie das Sein des endlichen Dinges ohne sein Nichtsein denken, müssen wir das endliche Ding eben immer als endliches denken, so können wir doch wohl sein Nichtsein für sich, ohne sein Sein denken. Alles, was außer dem endlichen Ding ist, das ist das endliche Ding nicht, das ist sein Nichtsein. Zwar ist das endliche Ding in aller Beziehung und in allen Punkten, von Anfang bis zu Ende das Nichtsein, die Verneinung dessen, was außer ihm liegt, sodaß also dieses sein Nichtsein sich gerade soweit erstreckt, wie sein Sein, sich überall da findet, wo sich sein Sein findet in unserem Begriff nämlich vom endlichen Ding; aber dennoch ist das Sein, auch das endliche Sein des Dinges etwas von seinem Nicht[illegible]sein himmelweit Verschiedenes. *Das Sein des endlichen Din[illegible] ist auch als endliches Sein eine außer uns befindliche Wi[illegible]lichkeit. Sein Nichtsein ist aber nichts als ein in unse[illegible] Bewußtsein vorhandener Gedanke.* Dieses Nichtsein des [illegible]lichen Dinges, welches ein bloßer Gedanke ist, ist nun eins und da[illegible] mit derjenigen Eigenthümlichkeit des endlichen Dinges, vermöge deren [illegible] endliche Ding in allen Beziehungen und in allen Punkten eine Vernei[illegible] dessen ist, was außer ihm liegt. *Die Eigenthümlichkeit also [illegible] endlichen Dinge und da alle endlichen Dinge Gegens[illegible] sind die Eigenthümlichkeit der Gegensätze, vermöge de[illegible] sie Verneinungen von einander sind, vermöge deren* [illegible]

einander aufheben, ist ein bloßer Gedanke, ist eine Eigenthümlichkeit, die unsern Begriffen der endlichen Dinge oder Gegensätze anhaften, nicht aber den endlichen Dingen oder Gegensätzen selbst. Heben ja doch auch die Gegensätze nicht in Wirklichkeit einander auf und vernichten einander, nur unsere Begriffe von ihnen verneinen einander und heben einander auf, wenn wir sie von einander oder was dasselbe ist, von ein und derselben einfachen Wirklichkeit *zugleich* aussagen wollen. Nicht genug also, daß die Gegensätze Verneinungen von einander nur für unsere Gedanken sind, tritt diese Eigenthümlichkeit derselben auch erst dann hervor, wenn wir sie miteinander oder mit ein und demselben Dritten als dasselbe zu setzen versuchen. Erst ihre Identification mit demselben Dritten erscheint als ein Widerspruch. Wie darum die Identification desselben mit demselben, so ist auch der Widerstreit der Gegensätze untereinander ein Vorgang, der sich nur in unserm Denken findet, er ist ein Widerspruch zwischen unsern Begriffen von den-Gegensätzen. Trotzdem ist der Satz, daß die Gegensätze Verneinungen von einander sind, und daß ihre Identification mit demselben Dritten den Widerspruch ergibt, vollkommen wahr. Aber er enthält keine andere Wahrheit, als der Satz, daß dasselbe dasselbe sei, keine Wahrheit, die uns über die Wirklichkeit belehrt, er enthält nur eine formale und nicht eine reale Wahrheit. Aus unserer Erörterung ergibt sich mit aller Entschiedenheit, daß die Vereinigung von Natur und Geist, natürlicher und geistiger Vollkommenheiten in unserm Begriffe von Gott, obgleich in unserm Begriffe widersprechend, dennoch in Gott keinen Widerspruch hineinträgt, da die endlichen Gegensätze, deren Vollkommenheiten Gott zumal eignen müssen, einander widersprechend nicht in Wirklichkeit, sondern nur für unsere Gedanken sind.

Einen andern Anhalt für die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Vereinigung der Vollkommenheiten von Natur und Geist in Gott finden wir in dem Satze der Sprache. Ist nämlich das Substantiv Ausdruck der Natur, das Verbum Ausdruck des Geistes, so ist der Satz als die Verbindung von Natur und Geist Ausdruck desjenigen Wirklichen, in dem die Vollkommenheiten der Natur und des Geistes miteinander verbunden sind, der Satz ist mit andern Worten Ausdruck Gottes. Wenngleich also die Verbindung von Natur und Geist für unser Alles auf das Verhältniß der Dieselbheit zurückführendes Denken einen Widerspruch ergibt, so können wir doch nicht sprechen, ohne einer solchen Verbindung im Satze einen Ausdruck zu geben, ja wir sind selbst nicht im

Stande, die Begriffe im Denken miteinander zu verbinden, ohne ihnen eine Form zu geben, welche ihre Verbindung ebenfalls zum Ausdruck der Verbindung von Natur und Geist macht. In jedem Satze der Sprache, in jedem Urtheile des Denkens haben wir also den Ausdruck der Verbindung von Natur und Geist, mit anderen Worten den Ausdruck Gottes. Wir können weder sprechen noch urtheilen ohne uns aus unseren Worten und Begriffen einen Ausdruck Gottes zu gestalten und nur vermöge dieses Ausdrucks der höchsten Wirklichkeit sind wir im Stande, über irgend eine endliche Wirklichkeit zu sprechen und zu urtheilen. Mag uns auch der Sinn dieses Ausdrucks Gottes in unsern Sätzen und Urtheilen gar nicht zum Bewußtsein kommen, thatsächlich sind doch alle unsere Sätze und Urtheile Ausdrücke des richtigen Begriffes von Gott und nur durch den Ausdruck des richtigen Begriffes von Gott nur dadurch, daß wir, wenn auch uns unbewußt, Gott denken und aussprechen, können wir sprechen und urtheilen.

Es kostet uns die größte Mühe, den Begriff des Gegensatzes durchzusetzen und aufrecht zu erhalten. Wie in dem das Denken beherrschenden Substantivurtheil Alles auf die Einheit des Substantivbegriffes zurückgeführt wird und neben ihm der Verbalbegriff alle Bedeutung verliert, so scheint auch in der Einheit der Natur alles Sein beschlossen und neben ihr für den Geist kaum noch eine Existenz übrig zu bleiben. An Stelle des neben dem Substantivbegriff stehenden Verbalbegriffs treten die über den Substantivbegriffen stufenweise bis zu ihrer vollen Entleerung aufgebauten Begriffsreihen, deren Glieder die Prädikate der entsprechenden Substantivbegriffe bilden. An Stelle des neben der Natur stehenden Geistes tritt die graduell gesteigerte Stufenleiter der Wesen in der Natur vom Stein zur Pflanze bis zum Thier. Der Begriff des Gegensatzes soll von dem des Grades verdrängt werden; sogar der Geist soll nicht Gegensatz der Natur, sondern nur ein vollkommneres, graduell gesteigertes Sein sein gegenüber der Natur, wie denn ja auch an Vollkommenheiten der Natur, die im Geiste sich nicht finden, nicht gedacht wird. Alles nur, damit man gemäß dem das Denken beherrschenden Substantivurtheil eine Einheit gewinne und der dem Vollbegriff des Urtheils entsprechenden gegensätzlichen Zweiheit entgehe. Und ist nun diese gegensätzliche Zweiheit im Bewußtsein durchgesetzt, dann scheint uns doch wieder Alles in Verwirrung zu gerathen, indem uns gerade diese gegensätzliche Zweiheit nach ihrem wahren Begriffe eine widerspruchslose Fassung des Unendlichen unmöglich macht. Allerdings lernen wir

diesen Widerspruch des Entgegengesetzten als die Kehrseite der Identität des Dieselbigen kennen und nehmen darum jenen Widerspruch sowohl als diese Identität für einen Vorgang, der sich nur in unserm Denken und nicht in der Wirklichkeit findet. Aber wie schwer wird es uns, das Nichtsein der endlichen Dinge, aus dem jener Widerspruch hervorgeht, für das, was es ist, für etwas Nichtseiendes, etwas Bloß-Gedachtes zu halten. Ist das endliche Ding als solches wirklich, so will uns durchaus scheinen, muß auch sein Nichtsein, das Aufhören seines Seins etwas Wirkliches sein, es muß eine wirklich seiende Grenze haben. Dieser Gedanke findet dann noch seine mächtige Stütze in der Vorstellung, welche uns die Grenze als eine wirkliche Linie nehmen läßt. Die wirkliche Grenze eines Endlichen ist das außer ihm liegende Wirkliche, von dem es selbst das Nichtsein, die Verneinung ist und das hinwiederum die Verneinung von ihm ist, das in dem Endlichen seiende Nichtsein, das wir uns als wirkliches Ende desselben vorstellen, ist, wie sein Name besagt, eben gar nicht seiend in der Wirklichkeit, sondern nur ein Gedanke in uns. Es wird uns leicht, uns das Endliche vorzustellen als eine Fläche, die ein Ende hat, und in der That macht diese Vorstellung in der Regel unsern ganzen Begriff vom Endlichen aus. Sobald wir aber dem wahren Begriff des Endlichen gemäß sein Nichtsein nicht bloß als etwas äußerlich ihm Anhaftendes, sondern als etwas das Endliche innerlich Erfüllendes und Durchdringendes gefaßt haben und dann zu der Ueberzeugung kommen, daß das Nichtsein des Endlichen, obgleich es das Endliche innerlich erfüllt und durchdringt, dennoch nicht etwas außer uns Wirkliches, sondern bloßer Gedanke unsers Bewußtseins ist, dann scheint uns der Gedanke des Endlichen als eines unabhängig Bestehenden, ohne Beziehung auf ein anderes Denkbares ganz zu verschwinden, es scheint uns für den wahren Gedanken eines Endlichen der Gedanke seines Geschaffenseins und Abhängigseins von Gott unerläßlich, es scheint das Endliche nach seinem wahren Begriff nicht gedacht werden zu können ohne das Unendliche gerade so wie das Endliche in Wirklichkeit nicht sein kann ohne das Unendliche.

## Schluß.

Wir haben die Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs über unser Erkennen, ihren Bestand und Umfang nachgewiesen und erörtert. Wir haben die durch diese Herrschaft veranlaßten Fehler und Irrthümer zu verbessern, ihre verderblichen Folgen für die wissenschaftliche Forschung zu verhindern gesucht. Damit hat die Reform des menschlichen Erkennens ihre Versprechen erfüllt. Sie konnte ihre Versprechen aber nur erfüllen, indem sie sich zu einer Reform des menschlichen Erkennens aus der Sprache gestaltete. Erst jetzt am Schlusse unserer Nachweisung und Erörterung angelangt, können wir diesen Grundcharakter der Reform des Erkennens vollständig übersehen.

Die Sprache führt uns durch ihren Bau aus der Sinnenwelt, in die uns die Vorstellung hineinwirft, aus dem einen Gegensatzgliede der Natur, an das uns der Substantivbegriff festbannt, heraus in eine höhere geistige Welt zu dem andern Gegensatzgliede, dem Geiste und zu dem über allem Gegensatz stehenden Wesen Gott. Substantiv und Verbum bilden in ihrer Verbindung den Satz, in dem allein wir Sprache besitzen. Das Substantiv ist durch seine Form Ausdruck der unpersönlichen Sache, der Natur; das Verbum ist durch seine Form Ausdruck der persönlichen Thätigkeit des Geistes. Natur und Geist sind nun die höchsten Gegensätze, die wir denken können. Der Satz als die Vereinigung von Substantiv und Verbum, die durch ihre Form Natur und Geist zum Ausdruck bringen, ist durch diese seine Form Ausdruck des über allen Gegensätzen stehenden höchsten Wesens, das wir Gott nennen. Wenn die Sprache dem Verbum die eigentliche Satzbildung zuweist, so belehrt sie uns damit, daß der Geist über die Natur herrschen soll. Wenn sie uns jegliche Wahrheit nur ausdrücken läßt im Satze, der durch seine Form nothwendig Gott, Geist und Natur zum Ausdruck bringt, so weist sie uns an, daß wir alles Einzelne in seinem Zusammenhang mit dem All als dem Ganzen auffassen sollen. Wenn sie Substantiv und Verbum als Formen, die in keiner Weise ineinander enthalten und auflösbar sind, die also wahre Gegensätze bilden, einander gegenüberstellt, so zeigt sie uns, daß auch Geist und Natur wahre in keiner Weise in einander enthaltene Gegensätze bilden. Und wenn dann durch die Fassung von Natur und Geist als wahren Gegensätzen das über den Gegensätzen stehende Wesen uns völlig unfaßlich wird, dann läßt uns die Sprache durch einheitliche Verknüpfung von Substantiv und Verbum im Satze die Möglichkeit und Wirklichkeit eines über den Gegensätzen stehenden

und doch die Vollkommenheiten derselben in sich enthaltenden Wesens wenigstens ahnen. In der Herausbildung und bedeutsamen Hervorhebung des Verbums als Satzbildners und Gegensatzes des Substantivs tritt die Sprache zugleich der Herrschaft der Vorstellung, die nur den ausgedehnten Stoff und keinen Geist neben und über ihm gelten läßt, und der Herrschaft des Substantivbegriffs, die Alles auf das Verhältniß des Enhaltenseins und damit auf die Einheit zurück führt und jede gegensätzliche Zweiheit ausschließt, entgegen, zeigt uns das Unberechtigte dieser Herrschaft und die Nothwendigkeit des Kampfes gegen sie. Die Herrschaft des Substantivbegriffs hat ja auch in der Herrschaft der Vorstellung nicht blos ihren Grund, sie ist mit ihr eigentlich eins und dasselbe. Wie der Vorstellung so entspricht auch dem Substantivbegriff streng genommen nichts als der Stoff die Natur. Nur erstreckt sich die Herrschaft des Substantivbegriffs weiter als die Herrschaft der Vorstellung. Selbst wenn wir entgegen der Vorstellung, zur Annahme eines Geistes und Gottes gekommen sind, sollen wir noch entsprechend dem Substantivbegriff, den Geist als Inbegriff auch der natürlichen Vollkommenheiten in höherer Steigerung, Gott als die Ineinsbildung aller substantivisch gefaßten Vollkommenheiten fassen, wodurch wieder Alles auf eine Einheit zurückkommt und alle gegensätzliche Zweiheit verloren geht. In der Gegenüberstellung des Substantiv- und Aktivsatzes und in dem in ihnen ausgeprägten ausnahmslos geltenden Gesetze, daß nur Ding und Eigenschaften nach dem Verhältniß des Enthaltenseins, Ding und Ding hingegen absolut gar nicht anders als nach dem Verhältniß der Beeinflussung verbunden werden können, legt dann die Sprache energischen Protest ein gegen die Alleinherrschaft des Verhältnisses des Enthaltenseins.

Die Sprache steht über dem Denken. Es gibt ein Erkennen, welches sich durch einen Begriff vollzieht. Das sind die Erfassungen des Wirklichen, die das Einzelne isoliren und den Zusammenhang des Ganzen nicht gewinnen. Es gibt keine Sprache als nur im Satze, in der Verbindung von Substantiv und Verbum durch den Ausdruck von Gott, Geist und Natur, und erst in diesem Ausdruck des Ganzen kann auch das Einzelne seinen Ausdruck erhalten. Das Denken wird ganz und gar beherrscht von dem Verhältniß des Enthaltenseins. Selbst da, wo die mit diesem Verhältniß unverträglichen Verbalbegriffe nach ihrem vollen Gehalte zur Anwendung kommen, in den Aktiv- und Intransitivurtheilen,

muß dies Verhältniß äußerlich hinzugedacht werden. Die Sprache hingegen wird gebildet und beherrscht von den mit diesem Verhältniß unverträglichen Verbalbegriffen, in ihren Aktiv- und Intransitivsätzen findet sich keine Spur vom Verhältniß des Enthaltenseins und wenn die Sprache dies Verhältniß in den Substantivsätzen zum Ausdruck bringt, geschieht dies nur um es auf Ding und Eigenschaften zu beschränken. Freilich ist die Sprache Ausdruck der Begriffsverbindungen des Denkens, die in unserm jetzigen Denken den Erfassungen des Einzelnen erst folgen, während sie in einem von der Vorstellung und dem Substantivbegriff nicht beherrschten Denken schon bei den ersten Erfassungen des Wirklichen, die das Einzelne nur im Zusammenhange mit dem Ganzen erfassen würden, in ganz anderer und viel vollkommnerer Weise sich fänden. Wie diese Begriffsverbindungen steht darum auch die Sprache irgendwie unter der Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs. Deshalb bringt auch wohl die Sprache im Substantiv als Satzsubjekt, die Natur als etwas Selbstständiges, im Verbum hingegen als Satzprädikat, den Geist als etwas Unselbstständiges, von der Natur Abhängiges, Beherrschtes zum Ausdruck. Darum ist die ursprüngliche Bedeutung der Wörter der Sprache eine sinnliche und alle Bezeichnungen geistiger Thätigkeiten und Wesen sind von sinnlichen Vorgängen und sinnlichen Dingen hergenommen.

Die Sprache besteht unabhängig von uns in der Menschheit. Wir müssen sie lernen, äußerlich aufnehmen von unsern Mitmenschen, die sie ebenso gelernt haben. Ihr großartiger Bau, der die erhabensten Wahrheiten zum Ausdruck bringt, kann nicht das Werk menschlicher Erfindung sein. Die Sprache muß eine ursprüngliche Mitgift des schaffenden Gottes an die Menschheit sein und wenn diese ursprüngliche Mitgift verloren gegangen ist, wie wir aus der Entwicklung der Sprache von unvollkommenen Anfängen zum jetzigen vollendeten Sprachbau schließen müssen, dann ist dieser jetzige vollendete Sprachbau, wie auch immer, das nachträgliche Werk des helfenden Gottes. Die Sprache ist eine Auktorität für uns Menschen. Wer immer sprechen will, muß sich ihrem gesetzmäßigen Baue fügen. Noch mehr. Wer immer denken will, d. h. die Begriffe im Denken verbinden will, muß sich ebenfalls dem gesetzmäßigen Baue der Sprache fügen. Wir lernen denken im Sinne von Begriffe verbinden nur aus der Sprache. Die Erfassungen des Einzelnen, die je durch einen einzigen Begriff geschehen, sind wir zu vollziehen im Stande in Folge der Einwirkungen, die das Einzelwirkliche auf unser Bewußtsein ausübt. Der Begriff, durch den

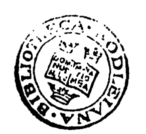
diese Erfassungen geschehen, hat weder substantivische, noch verbale Fassung. Von substantivischer und verbaler Fassung der Begriffe kann erst Rede sein bei den Begriffsverbindungen. Woher lernen wir nun unseren Begriffen substantivische und verbale Fassung geben und sie so zu Urtheilen verbinden? Nirgends anders woher, als aus der Sprache, in deren Wörtern uns unsere Begriffe in substantivischer und verbaler Fassung entgegentreten. Mögen wir immerhin die Begriffe für die erste Erfassung eines Wirklichen durch die Einwirkung des Wirklichen auf unser Bewußtsein gewinnen, die substantivische und verbale Fassung der Begriffe, welche allein eine Begriffsverbindung ermöglicht, können wir nur aus der Sprache lernen. Es ist also wahr, nicht bloß wer sprechen will, auch wer denken d. h. Begriffe verbinden will, muß sich dem gesetzmäßigen Baue der Sprache fügen. Ist nun aber dem wirklich so, dann ist unser Denken oder Begriffeverbinden, nicht mehr unsere willkürliche That, unser beliebiges Erzeugniß, es gehorcht in seinem Baue einem unabhängig von uns bestehenden Gesetze. Meine Gedanken sind dann nicht mehr bloß meine Gedanken, sie sind zugleich Gedanken dessen, der ihren Bau vorher gedacht und geordnet. Meine Gedanken sind dann rücksichtlich ihres gesetzmäßigen Baues die Gedanken Gottes, von dem ihn gesetzmäßiger Bau als ein Gegebenes durch Vermittlung meiner Mitmenschen auf mich überkommt. Wenn sich also das Denken diesem gesetzmäßigen Baue fügt, wenn es ihr mit Verständniß durchdringt und seine Fingerzeige benutzt, dann hat das Denken die Gewähr und Bürgschaft, nicht freilich der Wahrheit jener Unzahl von Erfassungen des Einzelnen, wohl aber der Wahrheit des Ganzen, des richtigen Begriffs von Gott, Natur und Geist, der in seinem Baue seinen Ausdruck findet und gemäß diesem Baue vom Denken erfaßt wird. Aber was verbürgt uns denn die Wahrheit dieser Erfassungen des Einzelnen, die allen sprachlich ausdrückbaren Begriffsverbindungen vorhergehen? Diese Erfassungen sind nichts anders als das Wirklichdenken der Begriffsinhalte, von denen wir sagten, daß wir sie selbstständig, aber keineswegs willkürlich, sondern dem Wirklichen entsprechend erzeugten. Von vorn herein ist nun einleuchtend, daß wir nicht mit Bewußtsein diese Begriffsinhalte dem Wirklichen entsprechend gestalten können. Wir wissen ja erst in diesen Begriffsinhalten etwas vom Wirklichen und bevor wir diese Begriffsinhalte gewonnen, wissen wir nichts vom Wirklichen. Wie werden dann diese Begriffsinhalte dem Wirklichen entsprechend gestaltet? Durch



die Herrschaft der sinnlichen Vorstellung hat das Denken die Herrschaft über sich selbst verloren, es ist dem außer ihm befindlichen Wirklichen, der Empfindung, die von äußern Körpern herrührt und ebenso seinem eigenen Wollen dermaßen unterstellt, daß Empfindung sowohl als Wollen einen Eindruck auf dasselbe ausüben und so seinen Begriffsinhalt sich entsprechend gestalten. Daher eben kommt uns auch der Begriffsinhalt, den wir zu den Erfassungen bedürfen, uns selbst unbewußt und unwillkürlich, er ist unserer bewußten und willkürlichen Thätigkeit völlig entzogen und darum ganz gewiß wahr. Wie aber, wenn die Vorstellung unser Denken nicht beherrschte, wenn es seiner selbst völlig mächtig und den Eindrücken des außer ihm Befindlichen nicht unterstellt wäre? Trotzdem das Denken in diesem Falle seiner selbst völlig mächtig wäre, könnte es dennoch nicht aus sich heraus und zu den Dingen hinüber. Machten also die Dinge keinen Eindruck auf dasselbe, um einen Begriffsinhalt sich entsprechend zu gestalten, so bliebe nichts anderes übrig, als daß ihm Gott, der ihm jetzt bloß den Sprachbau und mit ihm den Denkbau vermittelt, seine ganze Wissenschaft und Erkenntniß eingösse und mittheilte und so ihm nicht bloß wie jetzt die Wahrheit des Ganzen, sondern auch die Wahrheit alles Einzelnen verbürgte. Das menschliche Erkennen muß also, um bei der unübersteiglichen Kluft, die zwischen ihm und dem Wirklichen befestigt ist, der Wirklichkeit und Wahrheit theilhaft zu werden, entweder dem Einfluß des Wirklichen, welches das Erkennen ohne sein Zuthun und Wissen sich entsprechend gestaltet, oder dem Einfluß Gottes, der dann alle Wahrheit in gedankenhafter, verständlicher Form entsprechend dem Baue der Sprache und des Denkens eingießt, unterstellt sein. Wie wir nun durch jenen Einfluß des Wirklichen nur das Einzelne je für sich und nicht seinen Zusammenhang mit dem Ganzen, erkennen können, so ist dieser Einfluß auch der Natur des Erkennens als einer durchaus bewußten Thätigkeit nicht angemessen, da er ja das Erkennen ohne sein Wissen dem Wirklichen entsprechend gestaltet. Der Einfluß Gottes hingegen ist nur als eine Mittheilung fertiger Gedanken zu fassen, die wir mit Bewußtsein aufnehmen und die dem Sprachbau gemäß alles Einzelne nur aus dem Ganzen erkennen. Dieser Einfluß Gottes entspricht also durchaus der Natur und dem Begriffe des Erkennens, nicht freilich wie es unter der Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs ist, sondern wie es ohne diese Herrschaft sein soll. Dem menschlichen Erkennen wird also — das ist das höchste und letzte Re-

sultat der Reform des Erkennens —, wenn es ist, wie es sein soll, alle Wahrheit von Gott mitgetheilt, die menschliche Wissenschaft ist ihrem Sollbegriff entsprechend nichts als eine von Gott eingegossene Wissenschaft. Es gibt keinen größeren Irrthum für unser Erkennen, als die Meinung, alle Wahrheit aus uns herausspinnen zu können, welche in der Sucht Alles beweisen zu wollen ihre praktische Folge und in der Herrschaft des Substantivurtheils ihren Grund hat. Was in einem Begriff *enthalten* ist, können wir freilich unmittelbar im Substantivurtheil, mittelbar im Schluß oder Beweise aus ihm herausziehen, aber den Begriff selbst können wir uns aus eigener Kraft nie vermitteln.

---



Druck von Hüthel & Legler in Leipzig.

Von demselben Verfasser erschienen:

# Die philosophischen Untersuchungen

der Platonischen Dialoge Sophistes und Parmenides.

Im Auszug dargestellt und mit Erklärungen begleitet

von

**Carl Uphues.**

Preis 12 Sgr.

**Münster 1869.**

**Adolph Russell's Verlag.**

---

# Elemente

der

# Platonischen Philosophie.

Auf Grund des Platonischen Sophistes

und

mit Rücksicht auf die Scholastik

entwickelt

von

**Carl Uphues.**

Preis 10 Sgr.

**Münster 1870.**

**Nasse'sche Verlagshandlung.**

In meinem Verlage erschien ferner soeben:

# Sagen und Geschichten

## aus dem Alterthum

für den Geschichtsunterricht

**in Sexta und Quinta der Realschulen und Höheren Bürgerschulen.**

Von

**Dr. J. Buschmann,**
ord. Lehrer an der Realschule I. Ord. zu Cöln a. R.

**Münster 1873.**

**Adolph Russell's Verlag.**







